Dr. Danial, S.Ag., M.Ag

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM JASSER AUDA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTANAH NAHRASIYAH

LHOKSEUMAWE

EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

JASSER AUDA

DANIAL

KATA PENGANTAR PENULIS

بسم الله الرحمن الرحيم

Alhamdulillah, akhirnya buku ini selesai juga ditulis. Buku ini memfokuskan diri untuk mengkaji tentang epistemologi hukum Islam Jasser Auda. Kajian dalam buku ini menemukan bahwa Jasser tidak menawarkan sesuatu yang baru tentang Maqasid al-Syariah. Ia hanya melakukan rekonstruksi dalam beberapa hal. Pertama, menempatkan Maqasid al-Syariah tidak lagi sebagai aksiologi hukum Islam melainkan sebagai epistemologinya. Kedua, memperluas substansi kajian Maqasid al-Syariah dan menawarkan strategi pelaksanaan dalam Negara modern (institusionalisasi Maqasid al-Syariah dalam tubuh Negara). Ketiga, mengintrodusir pendekatan baru dalam memahami Maqasid al-Syariah yaitu pendekatan systems.

Terima kasih semua pihak atas bantuan dalam mewujudkan karya ini. Buku ini bukanlah karya yang sempurna. Karena itu, sangat diharapkan masukan dan kritikan konstruktif dari pembaca untuk penyempurnaan. Akhirnya, kepada Allah SWT aku memohon agar rahmat dan inayahNya senantiasa menghiasi hidup kita semua. Amin!

Lhokseumawe, 12 September 2021

Danial

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL i
KATA PENGANTAR ii
DAFTAR ISI iii
BAB SATU : EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM
A. Pengertian 1
B. Sumber Hukum Islam 2
C. Pola Penalaran Hukum Islam 4
D. Kesimpulan 9

BAB DUA : EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM JASSER 'AUDAH
A. Biografi Singkat Jasser 'Audah 12
B. Sistematika Penulisan Buku 14
C. Dasar Rekontruksi Epistemologi Entegratif-Interkonektif 16
D. Kesimpulan 32

BAB TIGA : HISTORISITAS PERKEMBANGAN MAQĀSID AL-SYARĪ'AH
A. Perkembangan Maqāsid Al-Syarī'ah 32
B. Maqasid Syariah sebagai Epistemologi Hukum Islam dalam Pendekatan Sistem 38
C. Model Pendekatan Analisis Sistem Jāsser 'Audah 40
D. Kesimpulan 62

DAFTAR REFERENSI 64
BIODATA 68

Kemenag Berdampak
Kampus Peradaban
Rektor beserta Sivitas Akademika
UIN Sultanah Nahrasiyah Lhokseumawe
Mengucapkan
Selamat
Hari Lahir ke 100
NAHDLATUL ULAMA
100th masehi
Nahdlatul Ulama ١٠٣ H
Mengawal Indonesia Merdeka
Menuju Peradaban Mulia
Prof. Dr. Danial, M.Ag
Rektor UIN Suna Lhokseumawe
Humas
uinsuna.official
www.uinsuna.ac.id

BAB SATU
EPISTEMOLOGI HUKUM ISLAM

A. Pengertian

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yakni *episteme* yang berarti pengetahuan atau ilmu pengetahuan dan *logos,* yang berarti pengetahuan atau informasi. Karena itu secara bahasa epistemologi adalah pengetahuan tentang pengetahuan atau sering disebut dengan teori pengetahuan.[1] Sementara secara terminologis ada beberapa definisi tentang istilah epistemologi. Menurut Suwardi, epistemologi adalah cabang filsafat yang mengkaji tentang asal-usul, asumsi dasar, sifat-sifat, dan bagaimana metode memperoleh pengetahuan.[2] L. O. Kattsoff mendefinisikan epistemologi sebagai cabang filsafat yang menyelidiki asal mula, susunan, metode, dan sahnya pengetahuan.[3] Menurut Harold Titus, dkk., epistemologi adalah cabang filsafat yang mencoba menjawab 3 (tiga) pertanyaan utama. (1) apakah sumber pengetahuan itu; (2) bagaimana cara kita mendapatkannya; dan (3) apakah pengetahuan kita itu benar? Bagaimana kita membedakan pengetahuan yang benar dengan yang salah?[4]

Dari definisi di atas dapat kita sarikan beberapa kata kunci atau konsep penting yang menjadi wilayah kajian epistemologi, yaitu (1) asumsi ilmu pengetahuan, (2) sumber pengetahuan, (3) sifat ilmu pengetahuan, (4) susunan ilmu pengetahuan, (5) metode memperoleh ilmu pengetahuan, dan (6) keabsahan ilmu pengetahuan. Kata kunci (1) berkaitan dengan paradigma ilmu, kata kunci (2) dan (3) tentang sumber ilmu, kata kunci (4) dan (5) mengenai metodologi penelitian atau cara memperoleh ilmu, dan terakhir (6) berbicara tentang teori kebenaran atau validitas ilmu.

Selanjutnya, apa yang dimaksud dengan hukum (fikih) Islam? Hukum Islam adalah ilmu tentang hukum syara' yang bersifat amaliyah yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci. Ia juga dapat didefinisikan sebagai kumpulan hukum yang bersifat praktis

---

[1]Bagus., *Kamus…*, hal. 212.

[2]Suwardi., *Filsafat…*, hal. 119.

[3]Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy,* terj. Soejono Soemargono, Cet. V, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), hal. 76.

[4]Harold Titus, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hal. 187-188.

yang digali dari dalil-dalilnya yang rinci.[5] Kedua definisi ini dapat dianalisa bahwa fikih itu merupakan ilmu yang memiliki berbagai dimensi. Pertama, dimensi syari'ah. Hukum Islam sebagai syari'ah terungkap dari potongan kalimat "hukum syara'". Sebagai hukum syara', hukum Islam itu berasal dari otoritas syari' (Allah SWT.) yang ditujukan untuk hambaNya manusia. Karena hukum syara', maka ia dibuat oleh Allawh SWT berdasarkan sumber utama syari'ah yaitu Al-Qur'an dan hadis. Kedua, dimensi ilmu. Dimensi ini Nampak pada definisi hukum Islam sebagai ilmu tentang hukum syara'. Ilmu adalah wacana intelektual fuqaha' yang dilakukan melalui proses pengalian dari sumber uatamanya. Sebagaimana semua ilmu lainnya, maka proses penggalian hokum Islam dari smbernya dilakukan menurut kaidah-kaidah keilmuan atau metode ilmiah. Ketiga, dimensi fikih. Dimensi ini mengandung pengertian bahwa hukum Islam merupakan hasil ijtihad fuqaha' yang salah satu bentuknya adalah fikih. Dimensi fikih dari hukum Islam tersebar dalam beragam kitab dan literatur karya para ulama terdahulu dan terkini. Dikatakan fikih sebagai salah satu bentuk hasil ijtihad fuqaha', karena ada bentuk lain yang beragam, di antaranya; nidham, qanun, idarah, fatwa, dan adat.

Jika kata epistemologi dipadukan dengan kata hukum Islam, maka yang dimaksud dengan epistemologi hukum Islam adalah teori pengetahuan yang berbicara tentang sumber, metode, apa aktivitas yang dilakukan untuk menemukan hokum dan siapa yang memenuhi kualifikasi untuk melakukan aktivitas tersebut, serta apa ukuran kebenaran/ validitas hukum Islam. Berdasarkan definisi ini, maka epistemologi hukum Islam akan mengkaji tentang (1) dimana hukum itu ditemukan, dengan demikian akan menjelaskan tentang sumber hukum Islam; (2) bagaimana metode atau cara menemukan hukum, akan mengupas tentang metode istinbat hukum; (3) apa aktivitas yang dilakukan dan siapa yang memenuhi kualifikasi untuk melakukan aktivitas penemuan hukum tersebut. Hal ini membimbing kita untuk membicarakan soal ijtihad dan mujtahid; (4) apa ukuran kebenaran dari temuan hukum yang dilakukan oleh mujtahid melalui metode dan aktivitas ijtihad yang dilakukannya.

[5]Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Us̲ul al-Fiqh*, (Kairo: 1972), hal. 11.

B. Sumber Hukum Islam

Sebelum menjelaskan tentang apa saja sumber hukum Islam, terlebih dahulu akan dikemukakan definisi sumber hukum Islam. Tujuannya adalah untuk membatasi pemahaman tentang sumber hukum, sekaligus untuk menghindari perbedaan atau kesalahan persepsi tentang makna sumber hukum.

Apa yang dimaksud dengan sumber hukum Islam? Sumber hukum dalam terminologi Islam dikenal dengan مصادر الاحكام . Istilah ini tidak dikenal di kalangan ulama klasik, melainkan lahir pada era modern. Di era klasik istilah yang hampir serupa dengan المصادر adalah الادلة, bila digandeng dengan kata الشريعة memiliki arti yang berbeda. Istilah pertama berarti wadah, daripadanya digali norma-norma hukum tertentu. Sedangkan istilah kedua bermakna petunjuk yang membawa kita menemukan hukum tertentu.

Dengan demikian, kata sumber hanya berlaku bagi Al-Qur'an dan hadis, karena hanya dari kedua sumber ini norma-norma hukum digali. Sedangkan, *ijmā', qiyās, istiḥsān, istiṣḥāb, istiṣlāḥ,* dan *'urūf* tidak termasuk dalam kategori sumber hukum, melainkan dalil hukum. Karena dengan istilah-istilah tersebut fuqaha' merintis jalan untuk menemukan hukum dari sumbernya, yaitu Al-Qur'an dan hadis.

A. Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah sumber utama, pokok, dan pertama hukum Islam. Dari Al-Qur'an inilah norma-norma hokum digali untuk menata kehidupan manusia diberbagai bidang. Sebagai sumber hukum pertama dan uatama, maka Al-Qur'an harus dijadikan sebagai dasar yang harus didahulukan ketimbang sumber lainnya, termasuk hadis. Ayat-ayat harus didahulukan untuk menemukan jawaban terhadap berbagai problematika hukum Islam yang akan dipecahkan. Dengan kata lain, umat Islam tidak diperkenankan mengambil hukum di luar sumber pokok ini, selama masih ditemukan jawabannya dalam Al-Qur'an.

Dalil yang menegaskan bahwa Al-Qur'an sebagai sumber uatama hukum dapat ditemukan dalam banyak ayat Al-Qur'an sendiri. Di antaranya adalah Q. S. al-Nisa': 58 dan hadis Mu'az ibn Jabal.

Seluruh kandungan Al-Qur'an dari sisi lafadh adalah *qat'i al-wurūd*. Maksudnya, semua lafadh dan makna Al-Qur'an berasal dari Allah SWT tanpa perlu diragukan sedikitpun tentang orisinalitas dan validitasnya. Dengan demikian, seluruh lafadh dan makna al-Qur'an adalah *mutawatir*. Sementara dari sisi dalalah hukumnya ada yang *qat'i al-dalālah* (semua ketentuan hukumnya tidak membutuhkan penafsiran lagi) dan ada juga yang *dhanni al-dalālah* (yang ketentuan hukumnya masih membutuhkan penafsiran).

B. Hadis

Hadis merupakan sumber kedua hukum Islam setelah Al-Qur'an. Jika dalam Al-Qur'an tidak ditemukan ketentuan hokum tentang suatu masalah, maka harus dicarikan jawabannya di dalam hadis. Karena hadis berfungsi dalam 3 (tiga) hal terhadap Al-Qur'an, yaitu:

Pertama, menetapkan hukum yang tidak ditetapkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Misalnya hadis yang melarang seorang suami memadu isterinya dengan bibi dari pihak ibu atau bapak si isteri. Ketentuan ini tidak didapatkan dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an hanya mengungkapkan larangan suami memadukan isterinya dengan saudara kandung isteri (Q.S. an-Nisa': 23).

Kedua, menjelaskan lebih detail terhadap ketentuan hokum yang ada atau terkandung dalam Al-Qur'an. Penjelasan ini diperlukan, karena Al-Qur'an menyebutnya secara global. Tanpa penjelasan hadis, maka suatu ketentuan hukum yang terkandung secara global dalam Al-Qur'an tidak dapat dipahami, apalagi dilaksanakan. Fungsi ini merupakan fungsi dominan dari hadis. Terutama berkaitan dengan hadis tata cara salat, zakat, puasa, dan haji. Hadis *fi'ly* atau praktek Rasulullah saw merupakan penjabaran terhadap apa yang dijelaskan oleh Allah swt dalam firmannya tentang salat, zakat, puasa, dan haji. Hanya saja dalam firman Allah swt tidak dikemukakan bagaimana tata cara dan jumlah rakaat salat, tata cara zakat dan harta yang wajib dizakati, tata cara puasa, dan tata cara haji.

Ketiga, hadis juga berfungsi untuk mengokohkan atau menguatkan hukum yang telah dikemukakan oleh Al-Qur'an. Ia tidak menjelaskan atau merincikan apalagi menambah apa yang sudah terkandung dalam Al-Qur'an. Sebagai contoh adalah hadis

tentang rukun Islam. Hadis ini merupakan penguat atau pengokoh terhadap isi Al-Qur'an surat al-Baqarah: 83 dan 183, serta Ali Imran: 97, masing berisi tentang perintah salat, zakat, puasa, dan haji.

Dari ketiga fungsi sunnah di atas, fungsi kedua dan ketiga dapat diterima oleh para ulama dengan suara bulat. Namun, untuk fungsi hadis yang pertama, mereka berbeda pendapat. Mengenai hal ini, para ulama terbagi kepada dua kelompok. Pertama, yang menerima fungsi hadis untuk menetapkan hukum yang tidak diatur dalam Al-Qur'an. Sedangkan kelompok kedua menolaknya.

C. Pola Penalaran Hukum Islam

Pola penalaran hukum Islam adalah landasan dan metode berpikir yang digunakan dalam memahami ayat-ayat dan hadist-hadist hukum. Dengan landasan dan metode penalaran Iini diharapkan hukum Islam dapat mewujudkan visi dan misinya untuk kemaslahatan manusiqa dunia dan akhirat.

Landasan dan metodologi memahami hukum Islam ini dikenal antara lain dengan *uṣūl al-fiqh.* Ia bertujuan menggali norma-norma hukum Islam pada dataran *das sollen,* yaitu norma-norma yang dipandang ideal untuk dapat mengatur tingkah laku manusia dan menata kehidupan sosial yang harmonis. Dalam konteks ini, *uṣūl fiqh* bertujuan untuk merespon berbagai isu ketidak adilan gender dari perspektif normatif. Norma-norma tersebut sifatnya berjenjang. Secara sederhana norma-norma tersebut terdiri dari 3 (tiga) tingkatan, yaitu *al-qiyām al-siyāsiyyah* (nilai-nilai dasar), *uṣūl al-kulliyyah* (asas-asas umum), dan *aḥkām al-far'iyyah* (peraturan-peraturan hukum konkret). Ketiga norma ini secara bertingkat harus menjadi landasan berpikir dalam studi penemuan hukum Islam, termasuk dalam merespon isu-isu gender yang ada. Nilai-nilai dasar hukum Islam itu antara lain adalah tauhid, keadilan, persamaan, kebebasan, kemaslahatan, persaudaraan, syura, amanah, *tasamuh* (toleransi), *ta'awun* (tolong-menolong), dan sebagainya. Dari nilai-nilai dasar ini titurunkan menjadi asas-asas umum hukum Islam. Berdasarkan asas-asas umum inilah selanjutnya diderivasikan menjadi hukum-hukum konkret.

Atas dasar norma-norma tersebut metodologi pemahaman (pola penalaran) terhadap teks Al-Qur'an dan al-hadist dioperasionalkan. Ada tiga pola penalaran yang

dapat digunakan dalam memahami ayat-ayat dan hadith-hadith hukum, yaitu pola penalaran *bayāny*, *ta'līly*, dan *istiṣlāḥy*.[6]

Pola *bayāny* yang dimaksudkan adalah penalaran yang bertumpu pada kaidah-kaidah kebahasaan atau aspek gramatikal dan semantik. Dalam *uṣul al-fiqh,* kaidah-kaidah ini sudah dikembangkan sedemikian rupa, di bawah tema *al-qawā'id al-lughawiyyah* dan *al-qawā'id al-Istinbāṭiyyah* (semantik untuk penalaran fiqh). Di dalamnya akan dibahas mengenai makna kata (jelas-tidaknya atau luas-sempitnya), arti perintah (*al-amr*), arti larangan (*an-nahy*), arti kata secara etimologis, leksikal, konotatif, denotatif, dan seterusnya. Contoh perlunya pola penalaran ini adalah saat kita berhadapan dengan ayat; *ar-Rijāl qawwāmūna 'ala an-Nisā'* (sering diterjemahkan laki-laki adalah pemimpin bagi perempuan). Padahal, penggunaan kata-kata *ar-rijāl* dan *an-nisā'* dalam Al-Qur'an senantiasa terkait dengan fungsi dan peran. Itu bermakna bahwa kedua iistilah ini sifatnya sosio-antropologis tidak bersifat biologis. Termasuk tidak berarti bahwa suami adalah pemimpin bagi isteri. Karena, dalam banyak ayat Allah SWT senantiasa menggunakan kata *zakar* dan *unthā* untuk mengidentifikasi dan mendeskripsikan manusia secara biologis (lihat Q. S. Al-Hujurat: 13). Dengan demikian, yang pertama bicara soal gender, sementara kedua bicara soal seks atau jenis kelamin.

Selanjutnya, pola penalaran *ta'līly* adalah berusaha melihat apa yang melatar belakangi suatu ketentuan dalam Al-Qur'an dan hadist. Sehingga, yang menjadi dasar penggalian hukumnya adalah *rasio legis* dari suatu peraturan atau disebut pula dengan '*illat*. Menurut para ulama, semua ketentuan syari'at pasti ada *'illat*nya.[7] Karena tidak patut Tuhan memberikan suatu peraturan tanpa tujuan dan maksud baik. Di dalam Al-Qur'an dan hadist sendiri ada peraturan yang secara tegas disebutkan *'illatnya,* ada yang diisyaratkan saja, dan ada pula yang tidak disebutkan. Dari ketentuan yang tidak disebutkan *'illat*nya, ada yang dapat ditemukan melalui perenungan, ada pula yang tetap tidak ditemukan. Yang disebut terakhir banyak dijumpai dalam kebanyakan masalah

[6]Al-Yasa' Abubakar, *Ahli Waris sepertalian Darah; Kajian Perbadndingan terhadap Penalaran hazairin dan Penalaran fiqh Mazhab,* (Jakarta: INIS, 1998), hal. 7-8.

[7]Syalaby, *Ta'lil al-Aḥkām,* (Kairo: Dar Nahd al-'Arabiyah, 1981), hal. 150.

ibadah *mahd̲ah*. Di sini *'illat* dibedakan dalam tiga kategori, yakni *'illat tasyrī'i*,*'illat qiyāsy*, dan *'illat istih̲sāny*.

'Illat tasyrī'i digunakan untuk menentukan apakah hukum yang dipahami dari nas harus tetap seperti apa adanya atau dapat dirubah kepada yang lainnya. *'Illat qiyāsy* adalah *'illat* yang digunakan untuk memberlakukan suatu ketentuan nas pada masalah lain yang ---secara lahir--- tidak dicakupnya. *'Illat* ini digunakan untuk menjawab pertanyaan apakah nas yang mengatur masalah A berlaku juga untuk masalah B, karena antara keduanya ada sifat yang sama. Sifat yang sama inilah yang dinamakan *'illat*. *'Illat istih̲sāny* adalah *'illat* yang sifatnya eksepsi atau pengecualian. Maksudnya mungkin ada pertimbangan khusus yang menyebabkan *'illat tasyrī'i* tidak dapat dioperasionalkan dalam masalah yang seharusnya ia cakup. Begitu juga jika *'illat qiyāsy* tidak dapat diterapkan karena ada pertimbangan khusus yang menyebabkannya dikecualikan. Yang membedakan ketiga klasifikasi *'illat* ini adalah kegunaannya dan intensitas persyaratannya. Persyaratan untuk *'illat qiyāsy* lebih banyak daripada persyaratan *'illat tasyrī'i* dan *istih̲sāny*. Dengan demikian, dalil *qiyās* dan *is̲tih̲sān* sudah tercakup dalam pola penalaran *ta'līly*. Keharusan adanya muhrim bagi setiap perempuan yang melakukan perjalanan *'illatnya* adalah untuk memberikan rasa aman. Artinya keamanan merupakan substansi nilai atau ajaran yang ingin diungkap Al-Qur'an, bukan keharusan adanya muhrim.

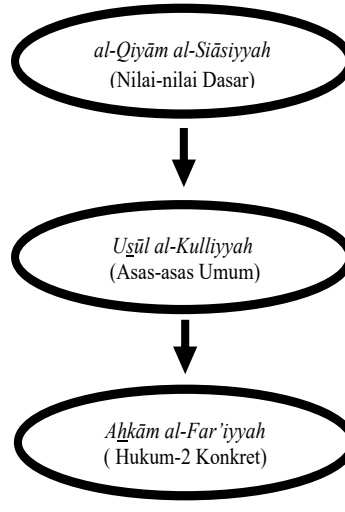
Yang dimaksud dengan pola penalaran *istis̲lāh̲y* adalah penalaran yang menggunakan ayat-ayat atau hadist-hadist yang mengandung konsep umum sebagai dalil atau sandarannya. Biasanya penalaran ini digunakan kalau masalah yang akan dikualifikasi atau diidentifikasi tersebut tidak dapat dikembalikan kepada suatu ayat atau hadith tertentu secara khusus. Dengan kata lain, tidak ada contoh atau bandingan yang tepat di era nabi yang dapat digunakan untuk mengatur masalah yang sedang dihadapi. Akan tetapi mengatur masalah yang baru tersebut urgen, karena menyangkut hajat hidup orang banyak. Kualifikasi hajat hidup atau kepentingan tersebut dikelompokkan secara hirarki oleh para ulama menjadi *d̲arūriyāt* (primer), *h̲ajjiyāat* (sekunder), dan *tah̲siniyāt* (penyempurna/ tertir).

Dengan demikian dalam pola penalaran *istiṣlāḥi* ini sudah meliputi dalil-dalil *maṣlaḥah mursalah, sad al-zarī'ah, 'urf, dan istiṣhāb.* Dikatakan demikian, karena pertimbangan utama para ulama dalam menerima ketiga dalil ini adalah kemaslahatan. Perlu dicatat, bahwa ketiga pola penalaran di atas tidak terlepas satu sama lain, melainkan masih memiliki inter-relasi atau inter-koneksi dalam memahami dan menganalisis suatu nas (al-Qur'an dan Hadist).

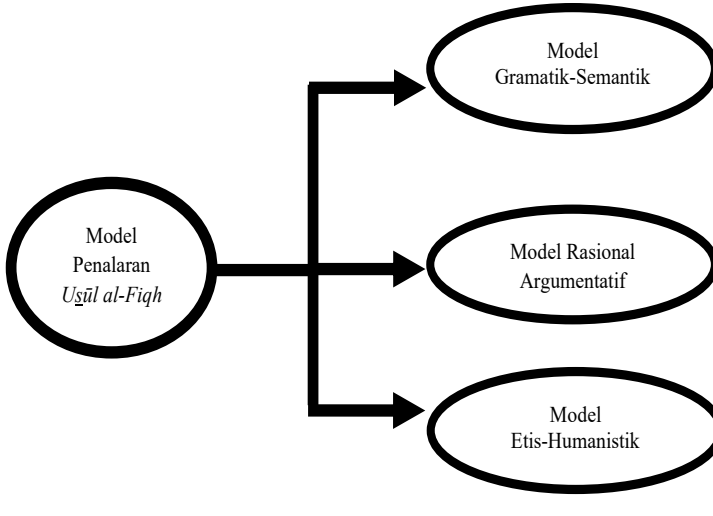
Di sisi lain M. 'Abed al-Jabiry menawarkan juga tiga model penalaran untuk memahami nas dalam Islam, yaitu model penalaran *bayāny, burhāny,* dan *'irfāny*.[8] Model *bayāny* adalah pendekatan memahami teks/ nas berdasarkan kaidah kebahasaan (gramatikal-semantik atau semiotik). Sehingga, model ini hanya dapat dioperasikan untuk masalah-masalah yang ada nasnya, seperti zakat gandum, emas, dan seterusnya. Model ini serupa dengan pola penalaran *bayāny* di atas. Model *burhāny* adalah analisis nas yang bersifat rasional argumentatif. Model ini hampir serupa dengan pola penalaran kedua di atas, yaitu pola *ta'līly*. Ia diterapkan untuk kasus-kasus yang tidak ada nasnya. Qiyas termasuk dalam pola penalaran ini. Contohnya adalah zakat gandum yang diqiyaskan kepada zakat makanan yang mengenyangkan seperti padi, karena memiliki sifat yang sama yaitu sama-sama mengeyangkan. Sementara model *'irfāny* merupakan analisis nas yang bersifat etis-humanistik. Aspek etis dan humanistik menjadi landasan dalam memahami ayat-ayat dan hadist-hadist, lalu baru ditarik substansi yang dikandung oleh nas/ teks. Model penalaran yang disebut terakhir ini bila tidak ditemukan dalam nas, namun tidak pula ada hukum pokok (hukum asal) sehingga tidak bisa diqiyaskan. Dalam situasi semacam ini model terakhir ini diterapkan. Singkatnya, model ini diterapkan untuk kasus yang betul-betul baru, seperti aturan lalu lintas dan jual beli voluta asing.

[8]Muhammad 'Abed al-Jabiry, *Takwin al-'Aql al-'Araby,* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), hal. 121-417.

Gambar 3.1. Tingkatan Norma Hukum Islam



Gambar 3.2. Model Penalaran *Usūl al-Fiqh Sensitif Gender*



Dengan pola penalaran seperti ini akan manqus membuat fiqh atau Islam menjadi agama yang sesuai dan senantiasa relevan dengan setiap ruang dan waktu. Sehingga, fiqh Islam memperlihatkan dengan nyata karakteristiknya yang dinamis (*al-murūnah*), komprehensif (*syumūlah*), dan universal. Ketiga pola penalaran di atas dianggap dapat memberikan orientasi pemahaman fiqh yang llebih adil gender.

D. Kesimpulan

Sepanjang penjelasan dan diskusi bab ini dapat ditarik beberapa kesimpulan pokok, yaitu:

Pertama, epistemologi hukum Islam adalah teori pengetahuan yang berbicara tentang sumber, metode, apa aktivitas yang dilakukan untuk menemukan hokum dan siapa yang memenuhi kualifikasi untuk melakukan aktivitas tersebut, serta apa ukuran kebenaran/ validitas hukum Islam. Berdasarkan definisi ini, maka epistemologi hukum Islam akan mengkaji tentang (1) dimana hukum itu ditemukan, dengan demikian akan menjelaskan tentang sumber hukum Islam; (2) bagaimana metode atau cara menemukan hukum, akan mengupas tentang metode istinbat hukum; (3) apa aktivitas yang dilakukan dan siapa yang memenuhi kualifikasi untuk melakukan aktivitas penemuan hukum tersebut. Hal ini membimbing kita untuk membicarakan soal ijtihad dan mujtahid; (4) apa ukuran kebenaran dari temuan hukum yang dilakukan oleh mujtahid melalui metode dan aktivitas ijtihad yang dilakukannya.

Kedua, ada perbedaan antara sumber hukum Islam dengan rujukan hukum Islam. Sumber Hukum Islam adalah sandaran pertama dan paling utama dalam menggali Hukum Islam. Sedangkan rujukan hukum Islam adalah dalalah yang memberikan petunjuk bagi mujtahid/ pengkaji hukum Islam dalam menemukan hukum dari sumber utamanya. Berdasarkan penjelasan ini, maka sumber hukum Islam adalah Al-Qur'an dan hadis. Sementara jalan bagi para mujtahid/ pengkaji hukum Islam dalam rangka menemukan hukum Islam dari sumbernya dapat berupa; *ijma', qiyas, istislah, istihsan, sadd al-zari'ah, maslahah mursalah, istishab, syara'a manqablana, 'uruf,* dan *maqasid.*

Ketiga, Landasan dan metodologi memahami hukum Islam ini dikenal antara lain dengan *us̲ūl al-fiqh.* Ia bertujuan menggali norma-norma hukum Islam pada dataran *das sollen,* yaitu norma-norma yang dipandang ideal untuk dapat mengatur tingkah laku manusia dan menata kehidupan sosial yang harmonis. Dalam konteks ini, *us̲ūl fiqh* bertujuan untuk merespon berbagai isu ketidak adilan gender dari perspektif normatif. Norma-norma tersebut sifatnya berjenjang. Secara sederhana norma-norma tersebut terdiri dari 3 (tiga) tingkatan, yaitu *al-qiyām al-siyāsiyyah* (nilai-nilai dasar), *us̲ūl al-kulliyyah* (asas-asas umum), dan *ah̲kām al-far'iyyah* (peraturan-peraturan hukum konkret). Ketiga norma ini secara bertingkat harus menjadi landasan berpikir dalam studi penemuan hukum Islam, termasuk dalam merespon isu-isu gender yang ada. Nilai-nilai dasar hukum Islam itu antara lain adalah tauhid, keadilan, persamaan, kebebasan, kemaslahatan, persaudaraan, syura, amanah, *tasamuh* (toleransi), *ta'awun* (tolong-menolong), dan sebagainya. Dari nilai-nilai dasar ini titurunkan menjadi asas-asas umum hukum Islam. Berdasarkan asas-asas umum inilah selanjutnya diderivasikan menjadi hukum-hukum konkret. Atas dasar norma-norma tersebut metodologi pemahaman (pola penalaran) terhadap teks Al-Qur'an dan al-hadist dioperasionalkan. Ada tiga pola penalaran yang dapat digunakan dalam memahami ayat-ayat dan hadith-hadith hukum, yaitu pola penalaran *bayāny*, *ta'līly*, dan *istis̲lāh̲y*

Bab Dua

Epistemologi Hukum Islam Jasser 'Audah

A. Biografi Singkat Jāsser 'Audah

Adalah *Associate Professor* di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional, yang berbasis di Dublin; anggota Dewan Akademik Institut Internasional Pemikiran Islam di London, Inggris; anggota Institut Internasional Advanced Sistem Research (IIAS), Kanada; anggota pengawas Global Pusat Studi Peradaban (GCSC), Inggris; anggota Dewan Eksekutif Asosiasi Ilmuan Muslim Sosial (AMSS), Inggris; anggota Forum perlawanan Islamofobia dan Racism (FAIR), Inggris dan konsultan untuk Islamonline.net. Ia memperoleh gelas Ph. D dari university of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph. D yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006. Master Fiqh diperoleh dari Unversitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) tahun 2004. Gelar BA diperoleh dari jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar BSc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun l988. Ia memperoleh pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo.

Jāsser 'Audah adalah direktur sekaligus pendiri *Maqāṣid Research Center* pada Filsafat Hukum Islam di London, Inggris, dan menjadi dosen tamu untuk fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir, *Islamic Institute of Toronto*, Kanada dan Akademi Fikih Islam, India. Dia menjadi dosen mata kuliah hukum Islam, filsafat, dan materi yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim dan kebijakan pada beberapa negara di seluruh dunia. Dia adalah seorang kontributor untuk laporan kebijakan yang berkaitan dengan minoritas Muslim dan pendidikan Islam kepada Kementerian Masyarakat dan Dewan Pendanaan Pendidikann Tinggi Inggris, dan telah menulis sejumlah buku, yang terakhir dalam bahasa Inggris, berjudul *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach,* Londo*n*: IIIT, 2008. Tulisannya telah diterbitkan baik dalam bentuk buku, jurnal, maupun lainnya. Paling kurang 8 (delapan) buku dan ratusan tulisan dalam

bentuk jurnal, tulisan media, kontribusi tulisan di buku, DVD, ceramah umum, dan jurnal *online* yang tersebar di seluruh dunia. Selain itu, banyak penghargaan yang telah ia terima.[9] Di antara karyanya yang lain adalah *Fiqh al-Maqāṣid, Fahm al- Maqāṣid, Maqāṣid al-Syarī'ah; Dalīlun li al-Mubtadi'īn, al-Ijtihād al- Maqāṣid; Majmū'ah al-Buḥuth,* dan *Introduction; Rethinking The basic Premises of Islamic Law for Minorities.*

Dari otobiograpi di atas jelas tergambar bagaimana kegelisahan akademik seorang Jāsser Auda ketika bergumul dalam persoalan *ijtihad* dan *jihad* berpikir untuk memperbaharui dan mengembangkan pemikiran *Kalam* dan teori hukum Islam tradisional. Baginya, setiap klaim atau slogan yang menyatakan bahwa "pintu *ijtihad* tidak tertutup" maupun "membuka pintu *ijtihad* adalah merupakan suatu keharusan" sama-sama mengalami jalan buntu *(intellectual impasse*) karena menurutnya belum tergambar secara jelas bagaimana metode dan pendekatan yang digunakan dan bagaimana aplikasi dan realisasinya di lapangan, khususnya dalam pengembangan dan pembaharuan kurikulum, silabi dan buku literatur standar yang digunakan dalam pendidikan Islam secara umum. Seperti Mohammad Syahrūr dari Syiria, dia adalah berlatar belakang pendidikan teknik/insinyur. Berbekal keahlian dalam dua bidang keilmuan, yaitu metode sains dan metode agama inilah ia ingin menyumbangkan keahlian dan keilmuannya untuk membantu rekan-rekannya yang menghadapi jalan buntu intelektual ketika hendak membuka pintu ijtihad.[10] Karir studi akademiknya pun ia rancang sedemikian terprogram sejak dari mulai menguasai bidang *Fiqh, Uṣūl al-Fiqh,* Hukum Islam, teori *Maqāṣid* sampai menguasai teori *Systems* yang biasa digunakan dalam wilayah sains dengan baik pada tingkat doktor (ijazah doktor pertama yang diperolehnya dari Kanada hanya untuk memantapkan keahliannya menguasai teori

[9]Lebih jauh tentang Jāsser 'Audah dapat dilacak www.jasserauda.net dan juga www.maqasid.net . Jāsser 'Audah telah berkunjung dan memberi ceramah di fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, pada tanggal 12 September 2012 dan melaunching terjemahan bukunya ke dalam bahasa Indonesia yang berjudul *Maqasid bagi Pemula*, terjemahan Abd Mun'im, Suka Press, 2012.

[10]Uraian tentang autobiograpi Jāsser 'Audah sebenarnya dimaksudkan untuk menegaskan bahwa kebijakan "linearitas" dalam pengembangan ilmu pengetahuan banyak membantu dalam memecahkan kompleksitas kehidupan manusia, khususnya di era dahsyatnya perubahan sosial. Diperlukan dialog antara berbagai disiplin ilmu. Kebijakan linearitas dirasakan akan menjadi batu penghalang bagi kemajuan ilmu pengetahuan, khususnya, jika kebijakan tersebut dipahami secara sempit oleh pimpinan perguruan tinggi, lebih-lebih perguruan tinggi agama yang sejak awal memang sudah bersentuhan dengan isu-isu dan permasalahan sosial, kultural, politik, ekonomi, sains dan begitu seterusnya.

Systems dalam pengetahuan manusia). Sekumpulan pengetahuan dengan berbagai pendekatan inilah – dalam bahasa keilmuan sekarang disebut dengan pendekatan multidisiplin, interdisiplin dan juga transdisiplin - yang ia himpun untuk menunjang karir akademiknya yang telah lama ia idam-idamkan untuk membantu membuka kembali pintu ijtihad yang telah lama terbuka tapi tidak ada yang berani masuk**.** Baik oleh rekan-rekan seagamanya yang hidup di dunia mayoritas Muslim maupun minoritas Muslim yang hidup di negara-negara mayoritas non-Muslim di seluruh dunia. Kalau tidak dibuka dengan menggunakan kunci yang tepat, maka pintu tidak akan terbuka atau terbuka tetapi rusak. Baik dalam kondisi pintu tertutup maupun pintu rusak, keduanya akan berakibat kepada nasib umat Islam di seluruh dunia di era globalisasi seperti saat sekarang ini. Begitu kira-kira, kalau saya ingin membahasakan ulang keprihatinan Jāsser.

B. Sistematika Isi Buku

Fokus penelitian pemikiran Jasser Auda tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah*[11] dalam pendekatan sistem ini merujuk kepada karya monumentalnya yaitu *Maqāṣid al-Syarī'ah as Philosophy of Islamic Law; A System Approuch.* Karena itu, sebelum memasuki diskursus tentang bagaimana epistemologi hukum Islam integratif-interdisipliner yang ditawarkan Jasser dengan pendekatan sistem, terlebih dahulu akan dijelaskan tentang isi singkat buku ini. Buku MS ini terdiri dari 7 (tujuh) bagian/ pokok bahasan.

Bagian I menjelaskan tentang *MS* dalam perspektif kontemporer. Ada 3 (tiga) persoalan pokok yang diuraikan dalam bagian ini yaitu konsep dasar *MS,* para pencetus teori *MS,* dan *MS* untuk pembaruan Islam kontemporer. Penjelasan tentang konsep dasar *MS* meliputi; pengertian *Maqāṣid,* dimensi-dimensi *MS* dalam praktek ijtihad para sahabat Nabi SAW, dan awal munculnya teori *Maqāṣid.* Penjelasan tentang persoalan pokok kedua bagian ini adalah tentang para pencetus teori *MS* dalam rentang waktu abad V H-VIII H. Para imam pencetus teori *Maqāṣid* yang dipaparkan secara kronologis dalam tema ini meliputi Imām al-Juwainī, al-Ghazālī, al-'Izu al-Dīn ibn 'Abd al-Salām,

[11]Selanjutnya disebut MS saja.

Syihāb al-Dīn al-Qarāfī, Syams al-Dīn ibn al-Qayyim, dan Abū Isḥāq Asy-Syāṭibī. Selanjutnya, bagian ini mengkaji tentang konsepsi kontemporer tentang *Maqāṣid,* yang meliputi sub-tema reformulasi *Maqāṣid* dari perlindungan dan pelestarian menuju pembangunan dan HAM, menjadikan pembangunan manusia dan HAM sebagai *MS.*

Bagian II memaparkan tentang sistem sebagai filsafat dan metode analisis. Ada 2 (dua) persoalan pokok yang dikemukakan dalam bagian ini, yaitu (1) sistem dan filsafat sistem dan (2) pendekatan sistem sebagai pisau analisa. Berkaitan dengan sistem dan filsafat sistem penulis mendiskusikan hal-hal yang berkaitan dengan (a) hubungan antara teleologi, kausalitas, dan irasionalitas; (b) pengantar kepada sistem filsafat Islam; dan (c) apakah sistem itu realitas atau idealitas (kreasi mental? Penjelasan tentang persoalan pokok kedua meliputi (a) tradisi analisis dekomposisional; (b) analisis sistem; (c) teori sistem fitur; (d) teori sistem hirarkhis; dan (e) konsep sistematis tentang 6 (enam) sistem fitur.

Bagian III mengambil tema sejarah perkembangan hukum Islam dengan 2 (dua) sub pembahasan pokok, yaitu (1) konsep dasar hukum Islam yang uraiannya meliputi definisi hukum Islam, perbedaan *fiqh, syarī'ah, 'urf*, dan *qanūn* serta pentingnya perbedaan fikih dan syari'ah. (2) Sejarah mazhab hukum Islam. Dalam sub pembahasan kedua ini Jāsser memaparkan 3 (tiga) fase perkembangan mazhab hukum Islam dalam sejarah, yaitu fase sahabat, fase lahirnya imam mazhab, dan fase runtuhnya kerajaan Islam (fase kemandegan).

Selanjutnya, bagian IV bertemakan teori klasik hukum Islam. Pada bagian ini, Jāsser membicarakan paling tidak 4 (empat) hal, yaitu (1) sumber dasar hukum Islam (Al-Qur'an dan Sunnah); (2) bahasa sebagai dalil hukum Islam, meliputi lafadh *wuḍūḥ,* lafadh *dilālah,* klasifikasi dalil menurut Hanafi dan Syafi'i, *ta'āruḍ al-adillah, syumūl, 'ām-khāṣ, muṭlaq-muqayyad,* dan pengaruh filsafat Yunani dalam analisis kebahasaan hukum Islam klasik. (3) Rasionalitas sebagai dalil hukum Islam, pembahasannya mencakup *ijmā' qiyās, maṣlaḥah, istiḥsān, sad al-zarī'ah, syar'u man qablanā,* pendapat sahabat, amal masyarakat Madinah, *'urf, istiṣḥāb,* dan prioritas penggunaan dalil di kalangan imam mazhab. (4) klasifikasi hukum menjadi hukum *taklīfī* dan *waḍ'ī.* Hukum *taklīfī* dibagi menjadi wajib, haram, sunat, makruh, dan mubah. Sementara hukum *wadh'ī* dibagi menjadi *sabab, syarṭ,*

dan *māni'*. Di sini juga dikemukakan perbedaan pembagian hukum *taklīfī* antara mazhab Hanafi dan mazhab lainnya.

Bagian V bertajuk teori kontemporer dalam hukum Islam. Dalam bagian ini Jāsser mengungkapkan 5 (lima) hal, yaitu (1) istilah dan klasifikasi kontemporer hukum Islam; (2) usulan klasifikasi hukum Islam; (3) pendekatan tradisionalisme hukum Islam; (4) pendekatan modernisme hukum Islam; dan (5) pendekatan post-modernisme hukum Islam.

Bagian VI ini merupakan inti pemikiran Jāsser tentang rekonstruksi epistemologi hukum Islam dengan pendekatan sistem, yang dijelaskan secara sistematis di bawah tajuk pendekatan sistem dalam teori hukum Islam. Dalam bagian inilah ia menguraikan inti dari tawaran epistemologi hukum Islam khususnya teori 6 (enam) fitur yang diintrodusirnya dalam menghadapi era post-modernisme. Lebih detail tentang bagian ini akan dijelaskan secara khusus pada bagian tersendiri dari laporan penelitian ini.

Terakhir adalah bagian kesimpulan yang memaparkan tentang hasil temuan dari kajian Jāsser dalam magnum opusnya. Bagian akhir ini menjelaskan sub tema berikut; konsepsi dan klasifikasi *MS* mazhab klasik, konsepsi dan signifikansi *MS* kontemporer, pendekatan multi-disiplin, analisis sistem, pengklasifikasian mazhab kalam berdasarkan hukum kausalitas, apa itu hukum Islam, evolusi mazhab hukum Islam tradisional, sumber dasar hukum Islam, dalil kebahasaan, dalil rasional, teori kontemporer dalam hukum Islam, tawaran klasifikasi untuk teori hukum Islam, dan pendekatan sistem untuk teori hukum Islam.

C. Dasar Rekonstruksi Epistemologis Integratif-Interkonektif

Tidak ada yang dapat menyangkal jika dikatakan bahwa dalam 1 abad terakhir terakhir, sejarah umat manusia mengalami perubahan yang luar biasa dalam mengatur dan memperbaiki kualitas kehidupannya. Perubahan yang dahsyat dalam perkembangan ilmu pengetahuan, tatanan sosial-politik dan sosial-ekonomi, hukum, tata kota, lingkungan hidup dan begitu seterusnya. Perubahan dahsyat tersebut, menurut 'Abdullāh Sa'ed, antara lain terkait dengan globalisasi, migrasi penduduk, kemajuan sains dan teknologi, eksplorasi ruang angkasa, penemuan-penemuan

arkeologis, evolusi dan genetika, pendidikan umum dan tingkat literasi. Di atas itu semua adalah bertambahnya pemahaman dan kesadaran tentang pentingnya harkat dan martabat manusia *(human dignity)*, perjumpaan yang lebih dekat antar umat beragama (*greater inter-faith interaction)*, munculnya konsep negara-bangsa yang berdampak pada kesetaraan dan perlakuan yang sama kepada semua warga negara *(equal citizenship*), belum lagi kesetaraan gender dan begitu seterusnya. Perubahan sosial yang dahsyat tersebut berdampak luar biasa dan mengubah pola berpikir dan pandangan keagamaan (*religious worldview*) baik di lingkungan umat Islam maupun umat beragama yang lain.[12]

Dalam khazanah pemikiran keagamaan Islam, khususnya dalam pendekatan *Us̲ūl al-Fiqh*, dikenal istilah *al-Thawābit* (hal-hal yang diyakini "tetap"/ tidak berubah) *wa al-Mutaghayyirāt* (hal-hal yang diyakini "berubah-ubah"/ tidak tetap). Ada juga yang menyebutnya sebagai "*al-Thābit" wa "al-Mutah̲awwil".*[13] Sedang dalam pendekatan falsafah (*philosophy)*, dikenal apa yang disebut "*Form" and "Matter*".[14] Belakangan di lingkungan khazanah keilmuan antropologi (agama), khususnya dalam lingkup pendekatan fenomenologi agama, dikembangkan analisis pola pikir yang biasa disebut

[12]Muhammad Amin Abdullah, ""Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi," makalah yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dan Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum,* Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 29 September 2012; Lihat juga Abdullah Saeed**,** *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (New York NY: Routledge, 2006), hal. 1

[13]Adonis, *al-Thābit wa al-Mutah̲awwil: Bah̲th fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'Inda al-'Arab,*(London : Dār al-Sāqi, 2002).

[14]Menurut penelitian Josep van Ess, di sinilah letak perbedaan yang mencolok antara logika dan cara berpikir *Mutakallimūn* dan *Fuqahā* di satu sisi dan *Falāsifah* di sisi lain. "Aristotelian definition, however, presupposes an ontology of *matter and form.* Definition as used by the *mutakallimūn* usually does not intend to lift individual phenomena to a higher, generic category; it simply distinguishes them from other things *(tamyīz)*. One was not primarily concerned with the problem how to find out the essence of a thing, but rather how to circumscribe it in the shortest way so that everybody could easily grasp what was mean". Lebih lanjut Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (Ed.)**,** *An Anthology of Islamic Studies***, (**Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, l992), tanpa halaman**.** Jāsser 'Audah menambahkan bahwa " … the jurists' method of *tamyiz* between conceps, whether essence- or description-based always resulted in defining every concept in relation to a 'binary opposite.' The popular Arabic saying goes : "Things are distinguished based on their opposites' (bizdiddiha tatamayyaz al-ashya')". Lihat Jasser Auda, *Maqās̲id al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, (London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 212.

General Pattern dan *Particular Pattern.*[15] Logika berpikir filosofis ini, jika dipetakan secara lebih antropologis, sebenarnya mencakup tiga lapis entitas, yaitu (1) *Ideo-fact*, yang mencakup *value*, nilai-nilai, *belief, thought*, ide dan *worldview* secara lebih umum; (2) *Socio-fact*, yaitu ketika ide, nilai dan pemikiran tersebut masuk ke dalam dunia sosial, maka ia membentuk kelompok-kelompok, organisasi-organisasi, denominasi, sekte, paguyuban yang mempunyai *behaviour* (perilaku), *attitude* (sikap) dan membentuk pola-pola hubungan sosial yang kompleks; (3) *Arti-fact.* Representasi dan simbolisasi hubungan antara keduanya dalam dunia pisik seperti bangunan tempat beribadah (masjid, gereja, sinagog, klenteng), lembaga-lembaga sosial-keagamaan, ekonomi, budaya, benda-benda seni, alat-alat musik, obyek-obyek ritual, makam dan begitu seterusnya adalah hal-hal yang tidak terpisahkan dari keterjalinan antara *Ideo-fact* dan *Socio-fact.*[16]

Pertanyaannya adalah bagaimana logika berpikir tersebut dapat dioperasionalisasikan di lapangan ketika umat Islam menghadapi perubahan global yang begitu dahsyat? Bahkan nilai-nilaipun bergerak-berubah sesuai dengan perkembangan sosial dan kultural. Dalam praktiknya, tidak mudah mengoperasionalisasikannya di lapangan pendidikan, dakwah, hukum dan begitu seterusnya, karena masing-masing orang dan kelompok (*Socio-fact*) telah terkurung dalam *preunderstanding, taqlīd-taqālid, habits of mind* yang telah dimiliki, membudaya dan dalam batas-batas tertentu bahkan membelenggu. Oleh karenanya, banyak keraguan untuk memasuki pembaharuan dan penyempurnaan serta benturan di sana sini, baik pada tingkat individu, lebih-lebih pada tingkat sosial. Seringkali alat analisis entitas berpikir dalam dua tradisi khazanah keilmuan yang berbeda ini, yakni *Uṣūl al-Fiqh* (agama*)* dan *Falsafah (*filsafat dan sains) bertentangan, berbenturan dan berseberangan.[17]

---

[15]Richard C. Martin menyebut '*general pattern'* sebagai '*common pattern'* atau *the universals of human religiousness*. Lebih lanjut Richard C. Martin, (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, (Arizona: The University of Arizona Press, l985), hal. 8.

[16]Konsep ini saya kutip dari ceramah Tuti Herati di Denpasar, Bali dalam seminar Komisi Kebudayaan, Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI).

[17]Amin., "Bangunan Baru Epistemologi…, hal.1.

Masih jauh dari upaya ke arah pengembangan menuju ke dialog dan integrasi.[18] Perbedaan yang tajam antara kedua tradisi keilmuan dan corak berpikir dalam menganalisis dan memetakan persoalan sosial-keagamaan yang dihadapi dan jalan keluar yang hendak diambil inilah yang menjadi topik sentral dalam upaya merekonstruksi dan membangun paradigma epistemologi keilmuan Islam kontemporer, termasuk di dalamnya hukum Islam, yang sedang dicoba rumuskan ulang secara serius oleh para pembaharu pemikiran Islam antara lain seperti Muhammad Abduh, Fazlur Rahman, Muhammad Iqbal, dan para pemikir Muslim kontemporer seperti Muhammad Yusūf al-Qardāwī, Abdullah Sa'ed, dan Jāsser 'Audah. Jāsser hanya sebagai salah satu sampel tentang bagaimana ia merespon perkembangan dan perubahan yang berlangsung di era sekarang.

Mengangkat tema rekonstruksi Epistemologi keilmuan, termasuk di dalamnya hukum Islam di era negara-bangsa dan globalisasi dalam satu keutuhan pembahasan berarti harus ada kesediaan untuk mempertemukan dan mendialogkan antara kedua model entitas berpikir yang sulit di atas. Tidak bisa membicarakan yang satu dan meninggalkan yang lain. Kecuali, kalau topik pembahasan diubah menjadi hanya membicarakan salah satu di antara kedua tema tersebut. Di sini sulitnya mengangkat tema pembahasan seperti di atas, karena para pelaku di lapangan (*socio-fact*) harus bersedia mendialogkan, mendekatkan dan mempertemukan antara keduanya secara adil, proporsional dan bijak. Harus ada kesediaan dan mentalitas (*ideo-fact*) untuk saling '*take*' *and* '*give*', saling mendekat, dialog, konsensus, kompromi dan negosiasi. Tidak boleh ada pemaksaan kehendak dari salah satu dari keduanya. Tidak ada pula perasaan

[18]Diskusi dan pembahasan serius tentang hubungan antara agama dan ilmu (*Religion and Science*) di tanah air, kalau saya tidak salah mengamati, sangat jarang dilakukan. Kalaupun dilakukan masih dilakukan secara sporadis, parsial, tidak terprogram dan terencana. Jika Ian Barbour memetakan ada 4 pola hubungan antara keduanya, yaitu Konflik, Independen, Dialog dan Integrasi, maka yang banyak dijumpai sekarang, bahkan di perguruan tinggi sekalipun, adalah masih dalam tahapan Konflik atau paling maju adalah Independen. Belum sampai pada taraf Dialog apalagi Integrasi. Lebih lanjut Ian G Barbour, *Issues in Religion and Science*, (New York: Harper Torchbooks, l966), Juga Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey*, (New York: Random House, l987). Dalam pemikiran Islam yang sampai ke tanah air masih sangat jarang dilakukan. Upaya-upaya awal dilakukan oleh Mohammad Abid al-Jabiry, *Madkhāl ilā Falsafah al-'Ulūm: al-Aqlāniyyah al-Mu'āṣirah wa Taṭawwur al-Fikr al-Ilmy,* Cet. V, (Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah, 2002); juga Mohammad Shahrur, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: 2000).

yang satu merasa ditinggal oleh yang lain. Oleh karenanya, perlu disentuh bagaimana struktur bangunan dasar yang melandasi cara berpikir umat manusia (*humanities*) secara umum, sekaligus bagaimana bangunan dasar cara berpikir keagamaan Islam secara khusus (*Ulūm al-Dīn*). Ketika menyebut Epistemologi keilmuan hukum Islam dan *Ulūm al-Dīn* secara umum, mau tidak mau para ahli dan peneliti harus bersentuhan dengan keilmuan atau pendekatan *Uṣūl al-Fiqh,* sedang menyebut perubahan di era global mau tidak mau perlu mengenal ruang lingkup cara berpikir secara lebih umum, sehingga harus bersentuhan dan berkenalan dengan metode filsafat (rasional) dan metode berpikir sains (empiris) pada umumnya.

Dengan kata lain, perubahan di era globalisasi adalah perubahan yang betul-betul bersifat praktis, bukan teoretis. Bukan globalisasi yang diteoritisasikan dan dibayangkan oleh para intelektual Muslim yang tinggal dan hidup di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim, dan belum merasakan bagaimana tinggal dan hidup sehari-hari di negara-negara non-Muslim. Dalam skala yang lebih mikro, persoalan yang sama juga dihadapi dan dirasakan para pemikir Muslim pada tingkat lokal (nasional), yaitu perjumpaan dan dialog antara "agama" (*'ulūm al-dīn; fiqh al-siyāsah* era abad tengah) berhadapan atau berjumpa dengan konsep "negara" (nation-*state; fiqh al-siyāsah era modern*) yang cara dan tolak ukur berpikirnya sama sekali berbeda.[19]

Selanjutnya, perlu ditegaskan bahwa ummat Islam yang hidup saat ini di manapun mereka berada adalah warga dunia *(global citizenship*), untuk tidak mengatakan hanya terbatas sebagai warga lokal (*local citizenship*). Sudah barang tentu, dalam perjumpaaan antara *local* dan *global citizenship* ini ada pergumulan dan pergulatan identitas yang tidak mudah. Ada dinamika dan dialektika antara keduanya, antara *being a true Muslim* atau *being a member of tribe or ethnicity* dan sekaligus sebagai *being member of nation state* dan *being a member of global citizenship*. Perjumpaan dan pergumulan identitas ini pasti akan berujung pada pencarian sintesis baru yang dapat memayungi dan menjadi jangkar spiritual bagi mereka yang hidup dalam dunia baru dan dalam arus pusaran perubahan sosial yang mengglobal sifatnya.[20] Selain itu, juga ingin

[19]Amin., "Bangunan Baru Epistemologi…, hal. 3.
[20]*Ibid.*

menyadarkan manusia Muslim yang tinggal di negara-negara Muslim mayoritas, bahwa disana ada *genre* baru kelompok masyarakat dan corak intelektual Muslim yang tumbuh berkembang di wilayah benua-benua non-Muslim. Bicara umat Islam sekarang, tidak lagi cukup, bahkan tidak lagi valid, hanya menyebut secara konvensional seperti Kairo, Teheran, Karachi, Jakarta, Kualalumpur, Istanbul atau Riyadh tetapi sekarang kita juga perlu belajar menerima kehadiran pemikiran Muslim dari Wina, London, Oxford, Koln, Berlin, Frankfurt, Paris, Melbourne, Cambridge, Harvard, Michigan, Houston, New York, Chicago dan lain-lain.

Para ahli mencatat bahwa beberapa hal berikut ini merupakan tantangan abad XXI yang meniscayakan langkah-langkah signifikan, komprehensif, dan integratif untuk mengatasi dan mengantisipasinya, termasuk para ahli hukum Islam.

Pertama, revolusi demografi. Penduduk dunia akan bertambah secara cepat tak terkendali. Begitu juga penduduk negara Selatan, terutama Asia dan Afrika. Penduduk usia lanjut dan penduduk kota berlipat ganda, demikian juga penduduk yang bersekolah. Pertambahan penduduk miskin sangat mencolok, terutama kaum miskin kota dan anak jalanan. Administrasi dan pengelolaan semakin luas dan rumit. Sehingga sukar dilaksanakan dengan adil, cepat, rapi, dan sukar pula diawasi. Birokrasi meningkat, dipacu oleh automasi yang tidak berperasaan. Dalam perspektif politik, revolusi demografi ini menyebabkan manusia menciptakan perang agar generasi berganti dan penduduk berkurang. Ini adalah cara yang dilakukan manusia untuk mengurangi dan mengendalikan jumlah penduduk. Problem demografi ini akan melahirkan isu keluarga berencana, pengangguran, *cyber crimes,*dan lainnya yang membutuhkan pandangan hukum Islam. Dalam konteks ini, tidak memadai jika hanya bertumpu pada nash atau pendekatan *bayāni* semata-mata.

Kedua, Munculnya lingkungan buatan.[21] Sebagian habitat adalah ekosistem buatan manusia dan sebagian besar kerak bumi sudah dijamah dan diubah oleh teknologi tinggi dalam skala besar dan kecepatan tinggi. Sebagian besar hewan adalah

[21]Teuku Jacoeb, *Manusia Makhluk Gelisah,* Cet. I, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2006), hal. 200.

manusia dan sebagian besar tetumbuhan adalah tanaman. Laut lepas dikuasai dan dieksploitasi oleh Negara-negara maritim besar. Penduduk Negara ---terutama Negara Selatan--- banyak yang tinggal di apartemen dan perkumuhan. Banyak anak-anak tidak mampu melanjutkan sekolah, namun mutu pengangguran semakin meningkat. Peningkatan pengangguran melahirkan masalah turunan berupa kriminalitas dan jenis patologi sosial lainnya. Kompleksitas `persoalan ini tidak memadai direspon dengan berbagai fatwa yang cenderung menvonis atau menghakimi, tidak juga dengan pendekatan salah satu bidang keilmuan tertentu, melainkan membutuhkan aneka pendekatan dan beragam disiplin ilmu pengetahuan. Hanya dengan begitu masalah yang dihadapi dapat dipahami secara komprehensif dan integral. Kenyataan ini juga meniscayakan respon hukum Islam dalam memecahkan aneka problem di atas dalam perspektif hukum Islam.

Ketiga, munculnya globalisasi. Globalisasi terjadi dalam 3 hal, *food* (makanan dan minuman), *fashion* (pakaian dan kosmetika), dan *fun* (hiburan). Ketiga globalisasi ini banyak melanda remaja, terutama di Negara ketiga seperti Indonesia. Ia merambah tidak hanya di kalangan remaja kota, namun merasuk kelorong-lorong desa. Problema yang muncul kemudian adalah mode pakaian, gaya hidup, jenis alat kosmetika, kehalalan makanan dan minuman, perobahan selera makan-minum serta aneka hiburan modern.

Keempat, munculnya beberapa hal baru yang tidak dikenal oleh generasi sebelumnya. Bersamaan dengan itu hilangnya beberapa hal lama yang pernah ada. Hal baru tersebut antara lain kehidupan serba praktis dan otomatis. Rumah dan mobil otomatis, periuk dan kuali diganti dengan penanak nasi elektronik. Identifikasi diri bukan tanda tangan dan sidik jari yang penting, melainkan, telapak tangan, iris mata dan lain sebagainya. Kemajuan dalam pengobatan dan munculnya penyakit baru, serta meningkatnya biaya pengobatan. Sehingga setiap orang harus mengenal badannya sendiri. Hal lainnya adalah sistem penyampaian pendidikan dan informasi yang semakin terintermediasi oleh teknologi. Dulu anak-anak kita mendapatkan informasi dari guru di sekolah dan arang tua di rumah. Kini ditambah dengan media internet (termasuk *BlackBerry*), VCD/ DVD, dan media lainnya. Sistem pemerintahan dan kenegaraan banyak dipengaruhi oleh perusahaan transnasional dan global. Perlunya sistem moral

baru yang dapat menjawab persoalan yang mungkin belum pernah dihadapi manusia. Di antara problema yang akan muncul akibat semua itu adalah aborsi, euthanasia, transplantasi organ tubuh, HIV/ AIDS, dan kesehatan reproduksi dalam dunia kedokteran. Sementara dalam bidang sosial-ekonomi muncul persoalan jual-beli bursa efek atau voluta asing, bisnis multi level marketing, patologi sosial, westernisasi kehidupan, khususnya remaja Muslim, dan aneka persoalan lainnya. Tidak hanya itu, beberapa hal lama akan lenyap. Para ahli memprediksi ½ abad yang akan datang 50% species makhluk hidup akan lenyap atau 30.000 species setiap tahun. 20% hewan akan musnah 20 tahun yang akan datang karena berkurangnya hutan tropis. Terjadi persaingan antara penduduk marginal dan hewan yang terancam punah.[22] Penduduk terpencil banyak yang punah, begitu juga dengan bahasa yang sedikit penggunanya akan sirna. Makhluk hidup yang menjadi makanan makin sedikit jumlahnya, karena manusia mengkonsentrasikan pada 50-an hewan dan tumbuhan sebagai makanannya. Jika umur kita panjang, maka makanan yang kita sukai pada masa kanak-kanak (*beulacan, lincah pisang puteik,* Ikan *seupat, krup,* dan lain-lain) tidak akan kita nikmati lagi di masa tua kita. Kecuali dalam buku-buku elektronis dan meuseum. Beberapa produk teknologi akan hilang seperti CD, DVD, dan lain-lain.

Keenam, malapetaka yang mungkin menimpa akan terjadi dalam abad ini. Gempa bumi dahsyat, perubahan iklim global, letusan gunung api, banjir bah, letusan magnetis surya, epidemik penyakit baru, hancurnya ekosistem, bencana bio-teknologi dan non-teknologi, nuklir, gangguan jiwa masal, perang besar, dan serbuan dari makhluk luar angkasa. Sebagian dari malapetaka di atas sudah kita alami.[23]

Ketujuh, munculnya budaya konsumen. Tingkah laku konsumsi menjadi penanda identitas yang disadari dan dianggap bahwa barang-barang konsumsi merupakan alat komunikasi. Jenis barang yang dipakai dan cara-cara masyarakat menggunakan barang merupakan aspek utama yang menjadi pusat perhatian. Pemakaian barang di samping berfungsi komunikasi, juga dapat menunjukkan identitas, status sosial, dan level ekonomi. Ada dua proses transformasi sosial yang akan terjadi, yaitu proses konsumsi

[22]*Ibid.,* hal. 199.
[23]*Ibid.*, hal. 200.

simbolis dan transformasi estetis. Konsumsi simbolis menjadi aspek penting pembentukan gaya hidup.[24] Di mana orang memilih membeli suatu produk berdasarkan nilai-nilai simbolis, bukan fungsi dan kegunaannya. Setiap kelompok sosial yang satu dengan yang lain memiliki perbedaan dalam mengidentifikasikan dirinya. Kelompok kaya dan papa dapat diidentifikasi dari produk yang dipakai. Demikian juga ilmuan dan orang awam, begitu seterusnya. Selain itu, suatu produk juga berfungsi untuk memancarkan citra bagi konsumennya. Ia menjadi cara untuk menegaskan keberadaan dan identitas seseorang atau kelompoknya. Saat ini, modernisme (yang memandang bahasa sebagai representasi) digantikan oleh post-modernisme (yang menganggap bahasa sebagai pencitraan).

Kedelapan, muncul dan meningkatnya kesadaran akan martabat kemanusiaan. Jumlah perempuan terdidik dan berpendidikan tinggi serta kualitas profesional baik secara kuantitatif maupun kualitatif meningkat tajam. Perkembangan ini bukan hanya menggeser jenis, bentuk, dan pembagian kerja lintas kelamin, melainkan juga menumbuhkan kesadaran akan martabat dan harkat kemanusiaan. Realitas ini berujung pada perubahan struktur sosial, sistem politik (pemilu), budaya, dan intepretasi terhadap ajaran agama. Isu penting mereson ini adalah tuntutan terhadap kesetaraan dan keadilan gender dalam hukum Islam. Di sisi lain, lahirnya kesadaran akan Hak Asasi Manusia di berbagai bidang kehidupan. Persoalan-persoalan hubungan antar ummat beragama, nikah lintas agama, fikih minoritas, hak kaum marginal (manusia/ anak dengan kebutuhan khusus, lansia, waria, dan suku terasing) menjadi krusial.

Kesembilan, pesatnya perkembangan *literacy* dan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan telah melahirkan paradigma, pendekatan, dan metodologi baru untuk memahami berbagai persoalan baru yang disodorkan di hadapan realitas kehidupan manusia post-modern. Sedangkan kemajuan di bidang teknologi di samping telah memberikan berbagai kemudahan dalam melayani kebutuhan manusia, juga melahirkan berbagai efek lainnya seperti eksploitasi sumber

[24]Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan,* Cet. I, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2006),hal.55.

daya alam dengan intensitas tinggi, *cyber crime,* dan kejahatan trans-nasional. Kerusakan lingkungan (hutan, tanah, satwa, udara, pencemaran air, dan sejenisnya), kejahatan gaya baru (terorisme, pembajakan sistem informasi, traffiking, dan seterusnya), revolusi nuklir, dan epidemi penyakit baru.

Realitas di atas melanda dan mempengaruhi berbagai sektor kehidupan dan aneka bidang ilmu pengetahuan. Dengan demikian, meniscayakan tidak hanya perubahan paradigma dan pendekatan, melainkan juga perubahan landasan filosofis epistemologis. Tujuannya tidak hanya untuk menjawab berbagai persoalan yang ada, namun juga untuk mengantisipasi berbagai hal krusial yang akan dihadapi manusia modern di masa yang akan datang. Salah satu di antaranya adalah persoalan-persoalan yang membutuhkan jawaban dan antisipasi hukum Islam secara integral, komprehensif, dan memuaskan. Hal ini akan dapat dicapai bila berbagai persoalan kontemporer yang rumit dan kompleks dikaji dan dipahami secara integratif-interdisipliner. Dengan kata lain, membutuhkan rekonstruksi epistemology dalam ranah hukum Islam.

Dasar kenapa rekonstruksi epistemologi hukum Islam dilakukan sebagaimana dikemukakan di atas, merupakan faktor eksternal-global. Namun, secara spesifik-internal konsep *MS* sebagaimana digagas dan dirumuskan oleh ulama terdahulu meniscayakan pembaruan dan pengembangan. Hal ini dilakukan dalam rangka menjawab dan memecahkan berbagai tantangan global di atas. Berikut beberapa argumentasi kenapa faktor internal *MS* perlu rekonstruksi dan pengembangan menjadi epistemologi hukum Islam.

Pertama, untuk pembangunan dan Hak Asasi manusia. Secara faktual-historis, pengembangan konsepsi dan teorisasi *Maqāṣid* sudah berjalan sejak era tradisional pencetus teori ini. Secara tradisional memelihara keturunan adalah salah satu tujuan pokok (*al-ḍarūriyyah*) yang ingin diraih hukum Islam. Al-'Āmirī menegaskan hal ini dalam upaya awal untuk merumuskan teori tentang tujuan dasar hukum Islam. Al-'Āmirī misalnya menempatkan pelestarian keturunan ini sebagai tujuan dibalik pelarangan zina. Kemudian Imām al-Juwainī mengembangkan teori *al-muzājir* (hukum pidana) yang digagas Al-'Āmirī menjadi teori perlindungan. al-Juwainī menyebutkan bahwa hukuman atas pelanggaran terhadap larangan zina sebagai bagian dari

perlindungan individu. Lalu, al-Ghazāli maju selangkah dengan merumuskan istilah pelestarian keturunan sebagai salah satu tujuan syari'at yang *al-darūriyyah.* Terakhir, Imām al-Syāṭibī merumuskan lebih detail tentang lima misi syari'at, termasuk melestarikan keturunan sebagai sesuatu yang niscaya dalam hukum Islam.[25]

Selanjutnya dalam abad XX M Muhammad Ṭāhhir Ibn 'Asyūr mengembangkan istilah melestarikan keturunan sebagai bagian dari teori *Maqāṣid* yang diperluas menjadi melestarikan keluarga. Dalam karyanya *Sistem Sosial dalam Islam,* ia menguraikan tentang tujuan dan nilai moral keluarga dalam hukum Islam. Upaya Ibn 'Asyūr ini membuka jalan bagi pengembangan lebih lanjut teori *Maqāṣid* yang bernuansa kontemporer.

Upaya penerus Ibn 'Asyūr dalam mengembangkan teori *Maqāṣid* tidak lagi berpatokan pada konsep hukum pidana milik Al-Amirī atau konsep pelestarian al-Ghazālī, melainkan melangkah lebih jauh dengan membangun konsep nilai dan sistem yang sempat digagas Ibn 'Asyūr. Pada fase ini, nilai keadilan dan kebebasan mulai dimasukkan dalam konsep *Maqāṣid.* Tidak hanya menyangkut tema pelestarian keturunan, perkembangan konsep *Maqāṣid* juga terjadi dalam diskursus tentang pelestarian akal (*himāyah li hifḍ al-'aql*). Istilah ini dalam waktu lama dibatasi pada hikmah pelarangan meminum minuman keras dalam Islam. Akan tetapi, istilah ini berkembang pada abad XX M meliputi penyebaran pemikiran ilmiah, bepergian untuk mencari ilmu, dan menghindari pengaliran tenaga ahli ke luar negeri yang dikenal dengan *brain drain* (kebocoran otak).[26] Pengembangan dan perluasan pengertian tentang elemen konsep *Maqāṣid* juga terjadi untuk tema pelestarian kehormatan dan pelestarian jiwa. Secara perlahan-lahan kedua konsep ini mulai dikembangkan menjadi pelestarian harga diri manusia, bahkan pelindungan HAM sebagai tujuan tersendiri dari hukum Islam. Kedua tema yang disebut terakhir menjadi perdebatan hangat dikalangan masyarakat global maupun Islam.[27]

---

[25]Jāsser 'Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah; Dalīlun li al-Mubtadi'īn,* (London: Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2011), hal. 56-58.

[26]Jāsser 'Audah, *Fiqh al-Maqāṣid; Inātah al-Aḥkām bi Maqāṣidihā,* (Virginia: al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al-Islāmy, 2006), hal. 20.

[27]*Ibid.,* hal. 59-60.

Deklarasi Internasional tentang HAM oleh para ulama tahun 1981 M merepresentasikan berbagai orientasi pemikiran keIslaman melalui mimbar UNESCO (*United Nation of Education, Science, and Culture of Organization*). Deklarasi ini dirumuskan berdasarkan teks suci Al-Qur'an tentang hak-hak dasar manusia yang disebut dalam *Universal Declaration of Human Right* (UDHR), yaitu hak untuk hidup, kebebasan, kesetaraan, keadilan, proses pengadilan yang adil, perlindungan dari penyiksaan, hak untuk suaka, kebebasan beragama/ kepercayaan, kebebasan berpendapat, kebebasan berkumpul, hak untuk mendapatkan pendidikan, dan untuk berpindah tempat tinggal.[28]

Akan tetapi sebagian anggota *United Nations High Commision for Human Rights* (UNHCHR), Komisi Tertinggi PBB untuk HAM pernah mengungkapkan kekhawatirannya terhadap deklarasi HAM Islam tersebut karena mengancam secara serius consensus intercultural yang menjadi dasar instrumen HAM internasional. Sebgaian anggota komisi lainnya meyakini bahwa deklarasi Islam itu justeru akan menambah dimensi positif baru bagi HAM, karena berbeda dengan instrument HAM internasional.[29] Deklarasi itu mengembalikan HAM kepada sumber suci yang sacral yang mendapat dorongan moral baru untuk menaatinya, yaitu motif teologis. Sebuah pendekatan kajian HAM yang berorientasi *Maqāṣid* mendukung pendapat kedua dengan tidak mengabaikan kekhawatiran pihak pertama, khususnya jika istilah *Maqāṣid* dikontemporerisasi sehingga memainkan peran yang lebih mendasar dalam penalaran hukum Islam. Meskipun, topik HAM dan *Maqāṣid* ini membutuhkan penelitian lanjutan untuk menjawab ketidak konsekuenan antara HAM dan Hukum Islam yang dikhawatirkan sebagian peneliti pada tingkat aplikasi.

Istilah lain yang mengalami perkembangan adalah pelestarian agama (*ḥimāyah li hifḍ al-dīn*).[30] Konsep ini diusulkan al-'Āmirī, al-Ghazālī dan al-Syāṭibī tentang hukuman pidana bagi yang meninggalkan kepercayaan yang benar (Islam), menjadi kebebasan beragama Ibn 'Asyūr dan para pengembang teori *Maqāṣid* pada era sesudahnya.

---

[28]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah* …hal. 61.
[29]*Ibid.*
[30]*Ibid.,* hal. 62.

Di sisi lain, perkembangan teori *Maqāṣid* tentang pelestarian harta (*himāyah li hifḍ al-māl*) berkembang menjadi tema sosial-ekonomi yang meliputi keamanan sosial, pembangunan ekonomi, perputaran uang, kesejahteraan masyarakat, dan keadilan ekonomi dalam rangka mewujudkan pembangunan. Perkembangan ini memungkinkan pemanfaatan *Maqāṣid* dalam memicu pertumbuhan ekonomi yang sangat dibutuhkan sebagian Negara yang mayoritas penduduknya Muslim. Di samping, dapat menyediakan alternatif Islam bagi investasi konvensional atau sistem riba.[31]

Pada dasarnya, rekonstruksi teori *Maqāṣid* merupakan upaya untuk menjadikan hukum Islam sebagai landasan penting bagi pembangunan sumber daya manusia. Mengingat, laporan terakhir *United Nations Development Program* (UNDP) menunjukkan bahwa sebagian besar Negara Muslim atau mayoritas penduduk Muslim berada pada peringkat di bawah rata-rata untuk indeks pembangunan sumber daya manusia. Ada 200 indikator yang dijadikan dasar penelitian lembaga ini, di antaranya adalah partisipasi politik, melek huruf, akses terhadap pendidikan, umur terduga saat lahir, dan kesetaraan gender.[32] Aspek lain yang mengejutkan adalah kesenjangan antara pendapatan atau kekayaan sebuah Negara (Negara-negara Arab kaya minyak) dan indeks pembangunan sumber daya manusia, serta kesenjangan antara sebagian kecil Negara mayoritas Muslim (Brunei Darussalam, Qatar, dan Uni Emirat Arab) dan Negara-negara mayoritas Muslim lainnya (Yaman, Niger, Mauritania, dan Mali).

Fakta ini mestinya menempatkan pembangunan sumber daya manusia sebagai ekspresi utama hukum Islam yang menyuarakan maslahat pada era ini. *Maqāṣid* semestinya berupaya untuk merealisasikan pembangunan sumber daya manusia melalui hokum Islam, sehingga pencapaian *Maqāṣid* menjadih mudah diukur dan dievaluasi secara empirik melalui standar ilmiah kontemporer.[33] Selengkapnya Jāsser menuturkan:

---

[31] *Ibid.*, hal. 63.

[32] *Ibid.*

[33] Jāsser ., *Maqāṣid al-Syarī'ah …*, hal. 65. Lihat juga Muḥammad Syākir al-Syarīf, *Haqīqah al-Dīmuqrātiyyah,* (Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1992), hal. 3; Muḥammad 'Āli Muftyi, *Naqd al-Jazūri al-Fikriyyah li al-Dīmuqrātiyyah al-Gharbiyyah,* (Riyāḍ: al-Muntady al-Islāmy wa Majallah al-Bayān, 2002), hal. 91.

واقترح ان نجعل من "مؤشر التنمية البشرية" مقياسا لمدي تحقق "المصالح العامة" في عصرنا بحيث تقصد الشريعة الي تحقيق المستوي طيب علي هذا مؤشر من خلال احكام المعاملات المختلفة ومثل هذا المفهوم لمقاصد الاحكام الشرعية يجعل بالامكان قياس تحققها في الواقع قياسا علميا مبنيا علي معا يير علمية.[34]

Kedua, perlu menjadikan *Maqāṣid* sebagai landasan ijtihad kontemporer. Ini merupakan alasan kedua kenapa rekonstruksi epistemologi hukum Islam perlu dilakukan, khususnya pada wilayah ijtihad. Hal ini mengingat beberapa keterbatasan metode yang sudah ada, di antaranya adalah sebagaimana akan dikemukakan berikut ini.

(1) Ta'āruḍ/ ikhtilāf dan *tanāquṭ/ ta'ānut* (oposisi dan kontradiksi). Jika terasa ada dua dalil yang tampak berselisih (*Ta'āruḍ*) tidak mesti merupakan sebuah kontradiksi (*tanāquṭ*) yang tidak bias dipecahkan. Ini merupakan kekurangan persepsi fakih yang membuatnya merasa ada kontradiksi yang disebabkan oleh (a) tidak mendapatkan informasi lengkap tentang narasi hadis yang dianggap berkontradiksi, atau lebih sering (b) belum memiliki pengetahuan yang meliputi aspek-aspek kontekstual dari narasi hadis tersebut baik dari segi tempat, waktu, situasi maupun kondisi. *Tanāquṭ* didefinisikan sebagai *taqāsum al-ṣidq wa al-kāzib* (keadaan dimana kebenaran dan kebohongan saling berbagi dalam suatu pernyataaan).[35] Ketika ada dua teks hadis yang sama-sama sahih, di mana salah satu mengarah kepada hukum tertentu seperti mengharamkan, sedangkan yang satu lagi mengarah kepada lawannya seperti menghalalkan. Kontradiksi ini tidak mungkin terjadi pada dalil-dalil syari'at yang benar-benar diwahyukan, baik Al-Qur'an maupun Hadis. Ia hanya dapat terjadi dalam proses periwayatan hadis yang disebabkan oleh kealpaan perawi, sehingga memunculkan anggapan adanya dua redaksi asli yang kontradiksi.

[34]Jāsser ., *Maqāṣid al-Syari'ah …,* hal. 65
[35]*Ibid.,* hal. 66.

Sebagian kasus perselisihan atau oposisi yang memiliki pengaruh besar dalam fikih adalah *Ta'ārud* atau kontradiksi lahiri (yang tampak bagi pemahaman kita sebagai kontradiksi, padahal pada hakikatnya bukanlah kontradiksi).

(2) *Metode Pemecahan Ta'ārud.* Dalam menghadapi kasus *Ta'ārud,* para ulama menempuh berbagai metode yang secara hirarkhis adalah; *al-Jam',*[36]*al-Naskh,*[37]*al-Tarjīh,*[38]*al-Tawāquf,*[39]*al-Tasāqut,*[40]dan *al-Takhyīr.*[41]Menurut Jasser Auda, dari semua metode ini yang sering digunakan ulama adalah metode *al-Jam',* yang merupakan pendapat jumhur. Adapun metode *al-Naskh* diikuti oleh pengikut mazhab Hanafi. Dengan melakukan pendataan untuk kasus-kasus kontradiksi lahiri pada disiplin ilmu hadis, tampak bahwa penggunaan metode *al-Jam'* jarang digunakan, meskipun prioritas yang diberikannya secara teoretis besar. Akan tetapi ahli hadis kadang-kadang menggunakan metode *al-tarjīh*. Pendataan tersebut menunjukkan bahwa para fukaha' telah mengandalkan metode *al-naskh* dalam memecahkan kasus *Ta'ārud.*

(3) Metode Naskh dan Keterbatasannya. Metode ini mengasumsikan bahwa dalil yang datang lebih akhir membatalkan dalil yang datang sebelumnya. Metode ini memiliki beberapa keterbatasan, di antara contoh keterbatasannya adalah; ayat pedang. Akibat dominasi metode nasakh, ayat pedang ini dianggap menghapus 200 ayat Al-Qur'an.[42] Pada Q. S. al-Anfal ayat 5 disebutkan:

"Apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrikin dimana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka."

Konteks historis dari ayat pada tahun ke-9 H adalah konteks perang antara kaum Muslimin dan kaum Quraisy Makkah. Konteks tematik dari surat al-Anfal ini adalah konteks perang yang sama. Akan tetapi ayat ini telah dicabut dari konteks tematik dan historisnya dan diklaim sebagai penentu hokum hubungan antara Muslimin dan non-

[36]Mengkonsolidasikan dalil-dalil yang berkontradiksi lahiri dalam kesatuan berpikir karena perbedaan konteks masing-masing dalil.

[37]Adanya penghapusan dalil lama oleh dalil yang dating kemudian.

[38]Menganalisa dalil-dalil yang Nampak kontradiksi dan mengambil yang lebih kuat.

[39]Keengganan member pendapat.

[40]Menggugurkan.

[41]Pemilihan.

[42] Jāsser ., *Maqāsid al-Syarī'ah …,* hal. 67.

Muslim di setiap tempat, waktu dan situasi. Akhirnya, muncullah anggapan bahwa ayat tersebut berkontradiksi lebih dari 200 ayat lainnya. Semua ayat ini mengajak kepada dialog, kebebasan beragama, pemaafan, perdamaian, dan kesabaran. Dalam sejarah fikih konsolidasi dalil-dalil yang Nampak berbada itu tidak menjadi pilihan. Berdasarkan metode nasakh, mayoritas mufassir berkesimpulan bahwa ayat 5 surat al-Anfal telah menghapus semua ayat-ayat lain yang diwahyukan lebih awal. Hasilnya, ayat-ayat berikut dianggap tiada berdasarkan metode nasakh; al-Baqarah: 256, al-Mā'idah: 13, al-Mukminūn: 96, al-Ankabūt: 46, al-Rūm: 60, dan al-Kāfirūn: 6. Dan sekian banyak hadis nabi SAW yang melegalkan hidup berdampingan dan kesepakatan-kesepakatan perdamaian telah ditiadakan berdasarkan metode nasakh ini.

Hal lain yang menambah kemusykilan penggunaan metode ini adalah membengkaknya jumlah kasus nasakh (ayat yang dihapus) yang diklaim oleh *tabi'īn* melebihi jumlah yang dibicarakan oleh para sahabat sendiri. Setelah abad I H, jumlah ayat nasakh semakin bertambah. Akhirnya, *al-Naskh* menjadi strategi untuk mendiskreditkan opini lawan. Dengan demikian, tidak jarang dijumpai dalam literature fikih terdapat hokum tertentu yang dianggap nasikh oleh salah satu mazhab di anggap mansukh oleh mazhab lainnya. Penggunaan sepihak metode *al-Naskh* ini telah memperparah kekurangan yang sudah ada pada intepretasi multi-dimensional dalil-dalil hukum Islam.

Berangkat dari beberapa keterbatasan inilah, maka *al-Maqāṣid* dapat dijadikan solusi konstruktif untuk; (1) pembangunan dan HAM; (2) landasan ijtihad kontemporer, di antaranya tentang pemecahan kasus *Ta'āruḍ;* (3) membedakan antara tujuan dan sarana dalam hukum Islam; (3) intepretasi tematik Al-Qur'an dan hadis; (4) memahami perbuatan Nabi SAW sebagai legislator, mufti, hakim, pemimpin Negara, pendamping, pendamai, penasehat tanpa diminta nasehat, pengajar norma ideal, organisator sosial, dan perbuatan non-tasyri'i; (4) *Sad al-Zarāi'* dan *Fatḥ al-Zarāi';* (5) syari'at global; (6) landasan bersama antar mazhab Islam; dan (7) landasan dialog antar iman.[43]

[43]Jāsser ., *Maqāṣid al-Syarī'ah As…*, hal. 21-25

BAB TIGA
HISTORISITAS PERKEMBANGAN MAQĀṢID AL-SYARĪ'AH

A. Perkembangan Maqasid Syariah

Secara embrional konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* ini dapat di lacak mulai dari era sahabat. Salah satu sahabat terkenal yang dicatat para sejaeawan Muslim dan Barat adalah 'Umar ibn Khaṭṭāb r.a. Ada sejumlah kejadian yang menunjukkan bagaimana konsep *Maqāṣid* ini diterapkan 'Umar dalam menghadapi berbagai persoalan di masanya. Beberapa di antaranya adalah (1) kasus pembagian tanah yang sudah dikuasai Negara Islam di Mesir dan Iraq saat itu. Para sahabat meminta 'Umar untuk membagikan tanah hasil rampasan perang itu kepada para prajurit yang ikut bertempur. Mereka mengemukakan dalil dari al-Qur'an yang jelas dan definitive bahwa harta hasil rampasan perang boleh dibagikan kepada para prajurit yang ikut berperang.

Namun, 'Umar menolak untuk membagikan tanah seluas itu kepada prajurit yang berperang. Ia membangun argumentasinya berdasarkan ayat-ayat lain dari Al-Qur'an yang lebih prinsipil, ayat yang berisi tentang maksud Allah SWT agar tidak menjadikan harta kekayaan terbatas pada kalangan orang tertentu atau kaya. Tampak jelas bahwa 'Umar dan sahabat yang mendukung pendapatnya ini telah memahami kekhususan ayat tentang rampasan perang dalam konteks yang lebih luas yaitu tujuan hukum Islam dalam pembagian harta secara umum. Maksud tersebut adalah mengurangi *gap* antar kelas dalam masyarakat. Contoh lain penerapan *Maqāṣid* di era 'Umar adalah moratorium bagi pencuri gandum, dan memasukkan kuda sebagai jenis binatang yang wajib di zakatkan.

Namun demikian, pendekatan *Maqāṣid* tidak serta-merta dapat diterapkan bagi seluruh aspek hukum Islam. Jāsser mengemukakan bahwa wilayah ibadah harus ditetapkan sebagai wilayah yang tetap atau konstan, karena itu seorang Muslim harus melakukannya sebagaimana secara harfiah dicontohkan Nabi SAW. Akan tetapi wilayah mu'amalah adalah wilayah yang berubah atau dinamis, sehingga Nabi SAW dan para sahabatnya memberikan contoh nyata bagi kita agak tidak menyalin begitu saja tindakan mereka dalam wilayah mu'amalah. Melainkan mereka mengajarkan kita dalam wilayah ini untuk menerapkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai dasar yang terkandung dalam

tindakan mereka, yakni *al-Maqāṣid*. Konsep ini terus berkembang hingga abad III H dengan istilah *hikmah, 'ilal, munāsabah* atau *ma'āni* yang dikembangkan para ulama hukum Islam klasik. Istilah-istilah yang menunjukkan pemikiran *al-Maqāṣid* muncul dalam metode istinbat hukum para fuqaha'antara lain adalah *qiyās, ihtiḥsān, dan maṣlaḥah.* Meskipun demikian, *al-Maqāṣid* pada era ini hingga akhir abad III H belum menjadi wilayah studi tersendiri di kalangan ulama hukum Islam.[44]

Setelah dua abad kemudian, tepatnya abad V-VIII H konsep *Maqāṣid* berkembang lebih filosofis dan sistematis. Mengingat model *Maqāṣid* yang berkembang pada era sebelumnya hingga abad V H tidak sanggup lagi menghadapi perkembangan dunia dan peradaban. Konsep *al-maṣlaḥah al-mursalah* dikembangkan menjadi apa yang tidak disebutkan dalam 2 (dua) sumber otentik Islam, yakni Al-Qur'an dan Hadis. Konsep inilah di kemudian hari membidani lahirnya diskursus tentang *Maqāṣid.*

Tokoh pertama yang mencetuskan secara embrional konsep *Maqāṣid* adalah Imām al-Juwainī (w. 478 H/ 1085 M) melalui magnum opusnya *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh*. Kitab ini merupakan karya pertama yang menjelaskan tentang pejenjangan kebutuhan dasar yang kita kenal saat ini, sekaligus menjadi jenjang *Maqāṣid.* Al-Juwainī membagi jenjang *Maqāṣid* kepada 5, yaitu *al-ḍarūrāt* (keniscayaan-keniscayaan), *al-hājāt al-'āmmah* (kebutuhan-kebutuhan publik), *al-makrūmat* (tindakan moral), *al-mandūbāt* (anjuran-anjuran), apa yang tidak dapat dikembalikan kepada maksud yang spesifik. Ia mengintrodusir bahwa tujuan hukum Islam adalah *al-'ismah* (perlindungan) terhadap iman, jiwa, akal, kepentingan pribadi dan harta.[45]

Karya penting al-Juwainī yang lain dalam mengembangkan teori *Maqāṣid*nya adalah *Giyāth al-Umām*. Salah satu pernyataan penting yang termaktub dalam karyanya ini adalah sebagaimana dikutib Jasser berikut ini:

…that jurists and schools of law eventually disappeared from earth, and suggested that the only way to salvage Islam would be to "re-construct" it from the buttom up, using the fundamental principles, upon which all rulings of law are based and to which all rulings of law converge. He

[44]Jāsser., *Maqāṣid..,* hal. 31-34.

[45]Jasser Auda, *Maqāṣid al-Syarī'ah As Philosophy of Islamic Law; A Systems Approuch,* (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hal. 17.

wrote that these fundamentals of the law, which he explicity called al-Maqāṣid, are not subject to opposing tendencies and difference of opinion over interpretations.[46]

Prinsip-prinsip (*al-Maqāṣid*) yang digunakan oleh al-Juwainī untuk membangun kembali hukum Islam antara lain adalah kemudahan (tujuan berbagai aturan *ṭahārah*), meringankan beban hidup kaum miskin (sebagai tujuan zakat dan sedekah), dan kesepakatan bersama (sebagai prinsip pembentukan hukum dagang).

Selanjutnya, Abū Ḥamid al-Ghazālī (w. 505 H/ 1111 M) mengembangkan teori gurunya tentang *al-Maqāṣid* dalam karya monumental *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*. al-Ghazālī mensistematisasikan keniscayaan yang pernah diintrodusir gurunya al-Juwainī menjadi (1) keimanan, (2) jiwa, (3) akal, (4) keturunan, dan (5) harta. Di samping itu ia juga memperkenalkan terminologi baru tentang keniscayaan yaitu *al-hifḍ* (pelestarian). Meskipun al-Ghazālī berhasil melakukan analisis yang mendalam tentang setiap aspek *al-Maqāṣid* di atas yang harus dipelihara, namun ia tidak mau menjadikan *al-Maqāṣid* sebagai hujjah dalam hukum Islam. Karena ia menganggap bahwa *al-Maqāṣid* itu sebagai *al-maṣlaḥah al-mawhūmah* (kemaslahatan yang merupakan hasil dugaan manusia, bukan teks suci Al-Qur'an atau hadis). Selain itu, ia juga memberikan langkah untuk menentukan skala prioritas (*al-ḍarūriyāt, al-hājjiyyāt,* dan *al-taḥṣīniyyāt*) bila terjadi konflik antar kelima *al-Maqāṣid* yang harus dilestarikan di atas. Caranya adalah dengan mendahulukan yang *al-ḍarūriyāt* atas *al-hājjiyyāt,* dan *al-taḥṣīniyyāt.*

Ulama lain yang mengembangkan teori *al-Maqāṣid* adalah 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/ 1209 M) melalui karyanya *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām, Maqāṣid al-Ṣalāh* dan *Maqāṣid al-Ṣaum.* Dari ketiga karyanya ini, karya yang disebut pertamalah yang memberikan konstribusi paling besar tentang teori *al-Maqāṣid.*[47]Dalam karyanya ini di samping menjelaskan secara mendalam tentang maslahat dan mudarat, ia juga menguhubungkan keabsahan/ validitas suatu ketentuan hukum dengan tujuan dan hikmah yang ada dibaliknya. Berikut penjelasan al-'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām sebagaimana dikutib Jāsser:

---

[46]*Ibid.*

[47]Lihat lebih lanjut 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām,* (Beirut: Dar al-Nasr, t.th.), V.II.

ومن تبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد حصل له من مجموع ذلك اعتقاد او عرفان بان هذه المصلحة لا يجوز اهمالها, وان هذه المفسدة لا يجوز قربانها, وان لم يكن فيها نص ولا اجماع ولا قياس خاص, فان فهم نفس الشرع يوجب ذلك.[48]

Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H/ 1285 M) adalah tokoh berikutnya yang mengembangkan konsep *al-Maqāṣid* melalui keberhasilannya mengklasifikasikan perbuatan Nabi SAW dalam kapasitasnya sebagai utusan ilahi dan pemimpin. Menurutnya, implikasi hukum dari perbedaan ini adalah apa yang dilakukan Nabi SAW sebagai Rasulullah merupakan kaidah umum dan permanen. Namun, keputusan-keputusan yang berkaitan dengan militer, kepercayaan publik, menunjuk para hakim dan gubernur, membagi rampasan perang, dan menandatangani perjanjian internasional merupakan aturan yang menyangkut para pemimpin saja.[49]

Dengan demikian al-Qarāfi memberikan definisi baru terhadap istilah *Maqāṣid,* yaitu niat atau maksud Nabi SAW dengan berbagai tindakannya. Selain itu, ia memperluas konsep *Maqāṣid* melalui tulisanya tentang *Fatḥ al-Zarā'i.* Ia menyarankan supaya sarana yang mengantarkan kepada tujuan yang legal harus dibukakan, sebagaimana sarana yang mengantarkan kepada sesuatu yang illegal harus ditutup (*Sad al-Zarā'i*).

Syamsuddīn Ibn Qayyim (w. 748 H/ 1347 M) menggagas teori *Maqāṣid* dalam kitabnya *I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn* melalui konsepnya tentang hakikat syari'at Islam. Ia merangkum metodologi fikihnya melalui pernyataan yang tegas bahwa sesungguhnya syari'at Islam itu berasaskan kebijaksanaan dan kemaslahatan manusia dunia dan akhirat. Seluruh isi syari'at mengandung keadilan, kasih-sayang, kebijaksanaan, dan kemaslahatan. Jika keluar dari kemaslahatan menuju kerusakan, dan

[48]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah…,* hal. 49; Lihat juga 'Izz al-Dīn., *Qawā'id…,* hal. 160.

[49]*Ibid.,* hal. 50-51; Penjelasan lebih luas dan mendalam lihat Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, *al-Furūq,* Khalil Mansoer (ed.), (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1998), Jilid I, hal. 357.

dari kasih sayang kepada menutup pintu kasih saying, maka itu bukan termasuk syari'at, meskipun menurut akal manusia itu diklaim sebagai syari'at.[50]

Teori *Maqāṣid* mengalami pengembangan konseptual yang signifikan di tangan Abū Isḥāq al-Syāṭibī (790 H/ 1388 M) melalui magnum opusnya *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah.* Melalui karyanya ini ia mengembangkan konsep *Maqāṣid* dengan melakukan 3 (tiga) hal penting. *Pertama, Maqāṣid* dari sekedar maslahat-maslahat lepas ke asas-asas hukum. Dalam konteks ini, al-Syāṭibī memandang bahwa *Maqāṣid* sebagai *uṣūl al-dīn wa qawā'id al-syarī'ah wa kulliyyāt al-millah. Kedua, Maqāṣid* dari hikmah di balik aturan kepada dasar aturan. Untuk itu ia membagi ayat al-Qur'an menjadi dua, yaitu ayat kulliyah (seperti kebaikan, keadilan, kasih saying, dan seterusnya) dan juz'iyyah (seperti ayat tentang pernikahan, dagang, pemerintahan, dan lainnya. *Ketiga, Maqāṣid* dari ketidak pastian menuju kepastian. Kitab *al-Muwāfaqāt* merupakan rujukan standar bagi siapa saja yang ingin mendalami teori *Maqāṣid* hingga abad XX M.

Berikutnya, teori *Maqāṣid* ini dikembangkan oleh para ulama yang lahir pada abad XX M. Di antara mereka adalah Rasyīd Riḍā (w. 1354 H/ 1935 M), Muḥammad Ṭāhhir ibn 'Asyūr (w. 1325 H/ 1907 M), Muḥammad al-Ghazālī (w. 1416 H/ 1996 M), dan Muḥammad Yūsuf al-Qarḍāwi (lahir 1345 H/ 1926 M). Di abad XXI teori *Maqāṣid* ini dikembangkan lebih jauh baik secara substantif maupun metodologis oleh Jāsser.

Tabel 4.3. Para Imam Perintis Teori *al-Maqāṣid*

No.	Imam dan Tahun Wafatnya	Karya *al-Maqāṣid*
1.	Al-Tirmizī al-Ḥakīm (w. 296 H/ 908 M)	❖ Al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā ❖ Al-Hajj wa Asrāruh
2.	Abū Zayd al-Balkhī (w. 322 H/ 933 M)	❖ Al-Ibānah 'an 'Ilal al-Diyānah ❖ Maṣāliḥ al-'Abdān wa al-Anfūs
3.	Al-Qaffāl al-Kabīr al-Syayhi (w. 365 H/ 975 M)	Maḥāsin al-Syarā'I'

[50]Syamsud al-Dīn ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn,* (Bairut: Dār al-Jīl, 1973), Jilid I, hal. 333.

4.	Al-'Āmirī al-Faylasūf (w. 381 H/ 991 M)	Al-I'lām bi Manāqib al-Islām

Table 4.4. Para Imam Pengembang Teori *al-Maqāṣid*

No.	Imam	Karya	Konstribusi
1.	Abū al-Ma'ali al-Juwaini (w. 478 H/ 1085 M)	• al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh • Giyāth al-Umām	Menggagas *al-Maqāṣid* sebagai kebutuhan Publik
2.	Abū Ḥamid al-Ghazāli (w. 505 H/ 1111 M)	al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl	Menggagas teori keniscayaan berjenjang
	'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 660 H/ 1209 M)	• Maqāṣid al-Ṣalāh • Maqāṣid al-Ṣaum • Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣāliḥ al-Anām	Validitas suatu aturan hokum bergantung pada tujuan dan hikmah dibaliknya
4.	Shihāb al-Dīn al-Qarāfi (w. 684 H/ 1285 M)	• Al-Furūq	Mengklasifikasikan perbuatan Nabi berdasarkan maksud Nabi SAW
5.	Syamsuddīn Ibn Qayyim (w. 748 H/ 1347 M)	• I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn	Merumuskan *al-Maqāṣid* sebagai hakikat syari'at
6.	Abū Isḥāq al-Syāṭibī (790 H/ 1388 M)	• al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah	Melakukan 3 transformasi penting teori *al-Maqāṣid*, yaitu dari maslahat lepas ke asas hukum, dari hikmah di balik aturan ke dasar aturan, dan dari ketidakpastian ke keyakinan.

B. Maqāṣid Al-Syarī'ah sebagai Epistemologi Hukum Islam dalam Pendekatan Sistem

Menurut Jāsser sistem adalah sesuatu yang terdiri dari beberapa rangkaian yang berkait-berkelindan satu sama lain secara komprehensif dan integral, karena sistem adalah ranah multi-disiplin yang lahir dari berbagai bidang ilmu dari wilayah kemanusiaan. Sistem dalam istilah filsafat sistem adalah *the creation and the functionality of nature and all its components in term of a large holistic system that is composed of an infinite number of interacting, opened, hierarchical, and purposeful sub-system*[51] (sebuah pendekatan yang memandang bahwa penciptaan dan fungsi dari alam dengan segenap komponennya terdiri dari sistem yang luas dan menyeluruh yang terdiri dari jumlah yang tak terbatas dari sub-sistem yang mencakup; interaksi, terbuka, hirarkhi, dan bertujuan).[52]

Teori sistem dan filsafat sistem muncul pada paroh II abad XX sebagai antitesa terhadap filsafat modern dan post-modern. Pakar teori sistem menolak pandangan reduksionis modern yang menyatakan bahwa semua pengalaman manusia dapat dianalisis berdasarkan sebab-akibat yang tak terpisahkan. Selain itu, filsafat sistem juga menolak irasionalitas post-modern dan dekonstruksi "meta-narasi" kebenaran mereka sendiri. Menurut pandangan para filosof sistem, alam bukanlah mesin determinasi yang luar biasa banyak, dan bukan pula wujud yang tak dikenal secara total. Kompleksitas tidak dapat dijelaskan melalui serangkaian "tidak-tapi", pengungkapan sebab-akibat, juga tidak dengan klaim irasionalitas non-logosentris. Demikian pula dengan berbagai problematika dunia tidak dapat diselesaikan melalui kemajuan teknologi ataupun semacam teori nihilisme. Karena itulah dengan filsafat sistem, konsep tentang *purposefulness* dengan semua bayangan teleologis, kembali ke wacana filosofis dan ilmiah. Menurut Jāsser, kritik filsafat sistem terhadap modernisme dan post-modernisme harus dimanfaatkan untuk merumuskan filsafat Islam baru dengan tujuan mengkritik modernisme dan post-modernisme versi Islam.

[51]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah As …*, hal. 26.

Pendekatan sistem adalah pendekatan holistik, di mana suatu entitas dibangun dengan berbagai sistem keseluruhan yang terdiri dari berbagai sub-sistem. Ada sejumlah fitur sistem yang mengatur analisis sistem menjadi komponen-komponen sub-sistem sekaligus menentukan bagaimana sub-sistem dapat berinteraksi satu sama lain serta dengan lingkungan eksternal.

Ada beberapa argumen untuk eksistensi dan kebesaran Tuhan yang diusulkan secara singkat dan terbuka untuk melakukan investigasi dan eksplorasi lebih lanjut dalam sinaran naskah suci Islam dan konsep-konsep universal. *Pertama,* bukti kompleksitas; sifat yang melekat pada kompleksitas dalam rangka mendesain alam semesta tidak dapat dijelaskan tanpa adanya seseorang yang membangun sintesa. *Kedua,* bukti prilaku yang bertujuan; arah dan motiv prilaku yang bersifat fisik di alam, yang seluruh sistem dan sub-sistemnya telah tergambarkan adalah sebuah bukti dari perancang sistem ini. *Ketiga,* bukti regulasi; regulasi dari mekanisme makhluk hidup meskipun terdapat gangguan yang tak terbatas, adalah bukti lain dari desain dan inteligensia yang melekat pada alam semesta. *Keempat,* bukti tatanan; rancangan pada level tertinggi pada urutan proses alam dan banyaknya tahapan pada masing-masing proses adalah bukti lain. *Kelima,* bukti analogi organik; kesamaan luar biasa antara organisme kecil, hewan, tumbuhan, tubuh manusia, masyarakat, dan peradaban dalam skala besar adalah bukti lain yang sistematis bagi ciptaan Tuhan. Konsep ini telah dikenal dalam literatur Islam sebagai *al-sunnah al-ilāhiyyah.*[53]

Pertanyaan berikutnya yang diajukan untuk sistem adalah apakah sistem itu kreasi nyata atau kreasi pikiran/ mental? Ada satu model jawaban pasti yang menyiratkan bahwa pengalaman manusia dengan sistem merupakan representasi kebenaran tentang dunia. Dan ada satu jawaban dualitas yang menyiratkan bahwa sistem hanya ada dalam pikiran manusia dan sama sekali tidak berkaitan dengan dunia eksternal. Dalam konteks ini teori sistem mengajukan jalan tengah antara dua pandangan di atas dengan mengajukan korelasi sebagai hubungan alami antara sistem dan dunia, yaitu pemahaman akal tentang dunia luar dalam hal korelasi sistem dengan apa yang ada. Karena itu,

[53]*Ibid.,* hal. 28-30.

menurut teori ini, sistem tidak selalu mengidentifikasikan dengan hal-hal yang ada di dunia nyata, melainkan lebih merupakan suatu cara yang mengatur pikiran manusia tentang alam nyata.[54]

Dengan demikian, sebuah sistem akan menjadi sesuatu yang bersifat satuan yang hanya cukup untuk sebuah nama yang pantas. Ini bukan pandangan fiksionalis dari realitas, sebagaimana digambarkan oleh beberapa ahli. Karena setiap pandangan tentang apa yang disebut dengan realitas dalam sistem apapun adalah sebuah kondisi teori sistem tujuan dari kognisi/ pikiran. Persoalannya sekarang, bagaimana seseorang dapat mengubah teori-teorinya tentang ilmu pengetahuan selama berabad-abad, tanpa harus mewakili perubahan nyata dalam realitas fisik. Bagaimana kritik yang diintrodusir tersebut berdasarkan pada apa yang akan disebut sebagai *sifat kognitif dari hukum Islam.*[55]

C. Model Pendekatan Analisis Sistem Jāsser 'Audah

Istilah "epistemologi" seringkali terlalu abstrak bagi budaya akademik yang kurang memahami pentingnya filsafat untuk studi dan pengembangan keilmuan. Untuk menyederhanakannya, saya pernah menulis kerangka dan item-item pola pikir epistemologis dalam pemikiran Islam. Dengan cara meringkas uraian al-Jābirī dalam bukunya *Bunyah al-'Aql al- 'Araby: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah li Nudzūmi al- Ma'rifah fi Thāqafah al-'Arabiyyah*, saya meringkasnya menjadi 10 item, yaitu origin (asal-asul), metode (proses dan prosedur berpikir), pendekatan *(approach*), kerangka teori (*theoretical framework*), fungsi dan peran akal, tipe argumen dalam berkomunikasi, tolak ukur validitas keilmuan, prinsip-prinsip dasar, kelompok ilmu pendukung dan hubungan antara subjek dan objek.[56] Dengan cara yang lain, Jāsser ingin menjelaskan problem epistemologi hukum Islam dalam 6 (enam) fitur yang akan dibahas secara singkat berikut ini. Keenam fitur inilah yang membentuk jaringan *sistem* berpikir dalam *kalam* dan hukum Islam di era perubahan sosial yang sangat dahsyat sekarang ini.

---

[54]*Ibid*., hal. 30-31.

[55]*Ibid*., hal. 30-31.

[56]M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 2006), hal.215-6.

. (1). Kognisi (*Cognitive Nature*) dari hukum Islam. Berdasarkan perspektif teologi Islam, *fikih* adalah hasil penalaran dan refleksi *(ijtihād*) manusia terhadap *nas̲* (teks kitab suci) sebagai upaya untuk menangkap makna tersembunyi maupun implikasi praktisnya. Para ahli *fikih* maupun *kalam (Mutakallimūn*) bersepakat bahwa Allah tidak boleh disebut sebagai *faqih* (*jurist* atau *lawyer*), karena tidak ada yang tersembunyi bagi-Nya. Oleh karena itu, *fikih* merupakan bagian dari kognisi manusia atau a *matter of human cognition (idrāk*) dan pemahaman (*fahm*). Meminjam istilah yang digunakan Ibn Taimiyyah, bahwasanya hukum *fikih* selama ini adalah merupakan pemahaman atau hasil bentukan kognisi dari para ahli agama atau *fuqahā'* (*fī dzihni al-faqīh*). Dengan demikian, sangat mungkin memiliki kelemahan dan kekurangan. Dalam khazanah filsafat ilmu kontemporer, hal-hal yang terkait dengan isu ini dikenal dengan istilah *the fallibility* atau *the corrigibility of knowledge*[57] (ilmu pengetahuan apapun, termasuk di dalamnya konsepsi dan teori keilmuan keagamaan yang disusun oleh para cerdik pandai ---*fuqahā'*; '*ulamā*--- dapat saja mengalami kesalahan dan ketidaktepatan). Sebagai konsekuensinya, pemahaman *fikih* pada era tertentu dan tingkat capaian pendidikan manusia era tertentu serta perkembangan ilmu pengetahuan era tertentu dapat diperdebatkan dan dapat diubah ke arah yang lebih tepat dan lebih baik (*qābilun li al-niqās̲ī wa al-taghyīr)*, kata Mohammad Arkoun. Gambaran atau fitur *cognitive nature of*

[57]Dalam pengamatan saya, sudah barang tentu belum tentu benar, karena masih harus dibuktikan dengan penelitian yang mendalam di lapangan, bahwasanya mata kuliah dan diskusi filsafat ilmu di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI), apalagi di lingkungan di Perguruan Tinggi Umum (PTU), belum pernah bersentuhan dengan sungguh-sungguh bangunan keilmuan ilmu-ilmu agama (Islam). Seolah-olah, para dosen dan guru agama menganggap bahwa ilmu-ilmu agama Islam hanyalah doktrin/dogma yang tidak dapat disentuh, dan melupakan kenyataan bahwasanya ilmu-ilmu tersebut adalah ilmu-ilmu yang disusun dan dikonstruksi oleh akal pikiran manusia Muslim pada zamannya. Alasan yang biasa diungkapkan oleh para dosen filsafat ilmu --- jika ditanya mahasiswa---jawabannya karena mereka tidak mengenal apalagi menguasai ilmu-ilmu keagamaan Islam. Sebaliknya, para guru dan dosen agama di Perguruan Tinggi Agama maupun Umum tidak mengenal dengan baik/profesional tentang filsafat ilmu, lebih-lebih filsafat ilmu yang dikaitkan langsung dengan diskusi keIslaman. Tentang konsep *The Corrigibility of Knowledege,* lihat Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, (New York: MacMillan Publishing CO,. Inc, 1981), hal. 31-34. Di STAIN sendiri filsafat ilmu menjadi mata kuliah pokok yang sudah masuk dalam kurikulum sejak tahun 2004. Tetapi dalam proses pembelajarannya masih diskontinius dan terpisah-pisah dengan pembelajaran mata kuliah metodologi penelitian dan substansi keilmuan setiap prodi. Ironisnya, mata kuliah yang sangat penting dan krusial seperti *Metodologi Studi Islam*, dipandang oleh kebanyakan civitas akademika STAIN sebagai mata kuliah kurang penting dan remeh, sehingga bisa diajarkan oleh sembarang orang termasuk dosen "illegal" (belum memenuhi kualifikasi sebagai dosen, baik secara akademis maupun administratif).

Islamic law ini penting untuk memvalidasi kebutuhan terhadap suatu pemahaman yang pluralistik bagi seluruh *mazhab fikih*.[58]

Dengan demikian, *fikih* merupakan persepsi dan interpretasi seseorang atau sekumpulan orang atau kelompok, yang bersifat 'subjektif'. 'Subjektif' di sini tidak saja berarti hanya terbatas pada 'individu-individu', tetapi terlebih-lebih lagi adalah 'kelompok', 'golongan', 'mazhab', organisasi sosial-keagamaan, bahkan organisasi sosial-politik, untuk tidak menyebut seluruh *al-firāq al-Islāmiyyah* (berbagai kelompok yang hidup di internal kehidupan umat Islam). Sayangnya, metode ijtihad *fikih* dan hasilnya seringkali dipersepsikan sebagai 'aturan Tuhan' Islam). yang tidak bisa diganggu gugat. Sedangkan filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam dengan tegas menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an adalah wahyu, tetapi interpretasi *faqīh* terhadap ayat-ayat tersebut bukanlah wahyu.[59] Persepsi yang keliru ini seringkali memang dengan sengaja dipelihara dan dikukuhkan, demi melestarikan berbagai kepentingan sedikit orang, pemimpin atau organisasi yang "kuat" tertentu.[60] Jāsser memberi contoh tentang *ijmā'* (*consensus*). Meskipun terdapat perbedaan besar atas berbagai keputusan *ijmā'*, namun sebagian ulama *fikih* menyebutnya sebagai *dalīl qaṭ'ī* yang setara dengan *naṣ (Dalīlun Qaṭ'iyyun ka al-Naṣ),* dalil dibuat oleh pembuat syari'at *(Dalīlun Nasabah al-Syāri'),* dan bahkan menyatakan bahwa penolak *ijmā'* adalah *kafir (jāhid al-ijmā' kāfir*). Pembaca yang familiar dengan literatur *fikih* dan *kalam* klasik akan mengetahui bahwa *ijmā'* sering dijadikan klaim untuk menghakimi opini atau pendapat orang lain yang berbeda. Ibn Taimiyyah sebagai contoh, mengkritik buku kumpulan *ijmā'* (*Marātib al-Ijmā'*) Ibn Hazm. Dikatakan bahwa klaim perkara-perkara yang sudah di*ijmā'*kan dalam kitab tersebut tidaklah akurat, sebab persoalannya sendiri masih menjadi masalah *ikhilāfiyyah (*perbedaaan pendapat*).* Seperti persoalan menolak *ijmā'* dianggap kafir,

[58]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah…*, hal. 46.

[59]Bandingkan dengan pandangan Abdul Karim Soroush, cendekiawan dari Iran, yang dikutip Omit Safi dalam Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (Ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, (Columbia: University of South Carolina, 2010), hal. 75.

[60]Jasser., *Maqāṣid al-Syarī'ah…*, hal. 193.

persoalan tidak ikutnya perempuan dalam salat jamaahnya laki-laki, dan penyelenggaraan pembayaran empat dinar emas sebagai *jizyah* (pajak).[61]

Berbeda dari pandangan di atas, Jāsser berpendapat bahwa *ijmā'* bukan merupakan sebuah sumber hukum, akan tetapi hanya sebuah mekanisme pertimbangan atau sistem pembuatan kebijakan yang dilakukan oleh banyak pihak. Oleh karena itu, *ijmā'* sering disalahgunakan oleh sebagian ulama untuk memonopoli fatwa demi kepentingan sekelompok "elite". Sampai sekarang, prinsip-prinsip itu masih sangat mungkin dipakai sebagai mekanisme untuk membuat fatwa yang bersifat kolektif, khususnya persoalan yang terkait dengan teknologi modern dan dengan cara memanfaatkan telekomunikasi yang sangat cepat. *ijmā'* juga dapat dikembangkan dalam bentuk partisipasi masyarakat dalam memutuskan kebijakan pemerintah.[62] Sebagaimana juga qiyas yang digunakan sebagian ulama sebagai mekanisme mereka dalam menemukan hukum dari sumbernya Al-Qur'an dan hadis. Bahkan apa yang disebut hadis ada berstatus sebagai sumber hukum (hadis tasyrī'i) dan ada yang tidak (non tasyrī'). Menurut Jāsser, hadis dapat dikategorikan menjadi 3 (tiga). Berikut kutipannya:

Hence, prophetic traditions would fall under one of the following three categories: (1) The prophet's direct conveyance of the massage, which al-Qarāfi had called, 'actions in the capacity of canveyance' (al-tasarruf bi al-tablīgh). (2) Tradition's with specific 'intents' other than the direct conveyance of the massage. Related narrations should be understood and applied in the law in the context of the intent. (3) Tradition that fall of the realm of human everyday decisions/ actions, which Ibnu 'Asyur had referred to as, ' the intent of no instruction.[63]

Berdasarkan kutipan di atas, maka tindakan Nabi SAW itu dapat diposisikan dalam kapasitasnya sebagai utusan Allah yang sifatnya universal dan permanen, dapat juga dalam kapasitasnya sebagai pemimpin yang sifatnya parsial dan kasuistik, atau bahkan dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa. Kasus yang terakhir oleh Ibn 'Asyūr disebut sebagai perbuatan Nabi SAW yang *non-tasyrī'i.*

[61] *Ibid* .
[62] Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As*…, hal. l93-l94.
[63] *Ibid.,* hal. 195-196.

(2). *Utuh* (*Wholeness*; saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada). Salah satu faktor yang mendorong Jāsser menganggap penting komponen *wholeness* dalam pendekatan sistemnya adalah pengamatannya terhadap adanya kecenderungan beberapa ahli hukum Islam untuk membatasi pendekatan berpikirnya pada pendekatan yang bersifat *reduksionistic* dan *atomistic*, yang umum digunakan dalam *Uṣūl al-Fiqh*. Para ahli *Uṣūl al-Fiqh* terdahulu, khususnya al-Rāzi, telah menyadari hal itu. Hanya saja, kritik al-Rāzi kepada kecenderungan *atomistic* ini hanya didasarkan pada adanya unsur ketidakpastian *(uncertainty*) sebagai hal yang berlawanan secara biner dengan kepastian *(certainty*) dalam pemikiran *fikih*, tetapi belum sampai masuk ke persoalan ketidakpastian dalil tunggal yang didasarkan atas parsialitas dan atomisitas yang melatarbelakangi cara berpikir kausalitas.[64] Sedangkan pada era sekarang ini, penelitian di bidang ilmu alam dan sosial telah bergeser secara luas dari *'piecemeal analysis'*, *classic equations* dan *logical statements*, menuju pada penjelasan seluruh fenomena dalam istilah-istilah yang bersifat *holistic systems*. Bahkan dalam fenomena fisik yang mendasar, seperti ruang/waktu dan badan (*body*)/pikiran *(mind*), tidak dapat dipisahkan secara empiris, menurut ilmu masa kini. Teori *system*s berpendapat bahwa setiap hubungan 'sebab dan akibat' hanyalah sebagai salah satu bagian dari keutuhan gambaran tentang realitas, di mana sejumlah hubungan akan menghasilkan properti baru yang muncul dan kemudian bergabung membentuk keutuhan (*whole*) yang lebih dari sekedar kumpulan dari bagian-bagian *(sum of the parts)*. Menurut argumen teologi dan 'rasional', *ḥujjiyyah* (*juridical authority*) yang termasuk '*the holistic evidence' (al-dalīl al-kulliy*) dinilai sebagai salah satu bagian dari *Uṣūl al-Fiqh* yang menurut para ahli *fiqh* (*jurists)*, posisinya lebih unggul dibandingkan hukum yang bersifat tunggal dan parsial (*single and partial rulings*).[65]

Memasukkan pola dan tata berpikir holistik dan sistematik ke dalam dasar-dasar *Kalam* dan pemahaman hukum Islam *(Uṣūl al-Fiqh*) akan sangat bermanfaat bagi filsafat Islam tentang hukum *(Islamic philosophy of law*) agar mampu mengembangkan horison

[64]Para ahli Uṣūl Fiqh terdahulu, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzi, telah mengingatkan dari dulu adanya kesulitan ini. Setidaknya ada 9 sebab yang mendasari al-Rāzi berpendapat bahwa bukti yang berdasarkan pada bahasa *(linguistic evidence/dalīl al- khiṭāb*) dari sebuah *naṣ* hanyalah bersifat *probable (zannī*). Lebih lanjut Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah*…, hal. l97-198.

[65]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah…,* hal. 46-47.

berpikir dari yang semula hanya berdasar pada logika bahasa sebab-akibat *('illah*) ke arah horison berpikir yang lebih *holistic*, yaitu pola pikir yang mampu mempertimbangakan, menjangkau dan mencakup hal-hal lain yang tidak atau belum terpikirkan di luar proses berpikir sebab-akibat. Pendekatan *holistic* juga bermanfaat untuk Ilmu *Kalam* agar dapat mengembangkan pola pikir bahasa kausalitasnya (*cause and effect*) ke arah pola pikir yang lebih *sistematic*, termasuk bukti-bukti tentang keberadaan Tuhan. Implikasi penggunaan fitur *wholeness* dalam berpikir keagamaan Islam adalah seseorang harus memahami *nass* (al-Qur'an maupun Hadis) secara lebih utuh, baik yang bersifat *juz'ī (part*) maupun *kullī (whole*) secara bersama-sama. Sebagai contoh memahami hukum poligami tidak cukup lagi hanya dengan mengutip satu ayat saja (Surat al-Nisā': 3), melainkan juga harus membandingkan dengan keseluruhan ayat al-Qur'an yang lain yang memiliki relevansi dengan hukum poligami (seperti al-Nisā': 129).[66] Dalam hal ini, seorang dapat memanfaatkan metode *mauḍū'ī* atau biasa disebut dengan tafsir tematik agar mendapatkan pemahaman yang 'relatif' lebih utuh dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.

Para modernis Muslim akhir-akhir ini mengintrodusir aplikasi yang signifikan tentang prinsip holistik ini. Tafsir Hasan Ṭurābī, misalnya, yang berjudul *Tafiir al-Tauḥīdī* jelas-jelas memperlihatkan pendekatan holisme. Ṭurābī menguraikan bahwa pendekatan kesatuan (*tauḥidī*) atau *holistic (Kullī*) memerlukan sejumlah metodologi pada level yang berbeda-beda dan beragam. Pada *level bahasa* membutuhkan hubungan dengan bahasa al-Qur'an ketika bahasa penerima pesan-pesan al-Qur'an pada waktu wahyu diturunkan. Pada *level pengetahuan manusia* membutuhkan sebuah pendekatan *holistic* untuk memahami dunia yang terlihat dan yang tidak terlihat dengan segenap

[66]Dalam Q. S. al-Nisā', ayat 3 disebutkan: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) anak yatim (bilamana kamu mengawini ibunya), maka kawinilah perempuan-perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap para isteri kamu, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya'. Ayat yang terkait dengan tema ini antara lain adalah Q. S. al-Nisā' ayat 129 yang berbunyi: "Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".

komponennya. Pada *level topik* membutuhkan hubungan dengan tema-tema tanpa memperhatikan tatanan dan urut-urutan wahyu, selain untuk menerapkan pada kehidupan sehari-hari. Dalam bahasan ini termasuk membicarakan orang-orang yang tanpa memperhatikan ruang dan waktu. Ini juga membutuhkan kesatuan hukum dengan moralitas dan spititualitas dalam satu pendekatan yang *holistik.*

(3). Openness (Self-Renewal). Teori *Systems* membedakan antara sistem 'terbuka' dan sistem 'tertutup'. Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka. Ini berlaku untuk organisme yang hidup, juga berlaku pada sistem apapun yang ingin *survive* (bertahan hidup). Sistem dalam *Kalam* dan hukum Islam adalah sistem yang terbuka (*open system*).[67] Seluruh mazhab dan mayoritas ahli *fikih* selama berabad-abad telah setuju bahwa *ijtihād* itu sangat penting bagi hukum Islam, karena *nas* itu sifatnya terbatas, sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*al-Nusūs Mutanāhiyah wa al-waqā'i ghairu Mutanāhiyah*). Akhirnya, metodologi *Usūl al-Fiqh* mengembangkan mekanisme tertentu untuk menghadapi kasus-kasus baru yang ditemui ketika berinteraksi dengan lingkungan. Mekanisme *Qiyās, Maslahah* dan mengakomodasi tradisi (*i'tibār al-'urf*) adalah beberapa contohnya. Mekanisme-mekanisme seperti itu perlu lebih dikembangkan lagi dalam rangka memberi ruang fleksibilitas bagi *Fikih* atau hukum Islam agar dapat menghadapi lingkungan yang terus berubah secara cepat, termasuk perkembangan dari biologi ke bioteknologi, penemuan DNA, dan begitu seterusnya. Di samping itu, perlu pula mempertimbangkan bahwa masalah yang dihadapi minoritas Muslim di Barat adalah sangat berbeda dari masalah yang dihadapi mayoritas Muslim di negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim di Timur. Untuk konteks di tanah air, fenomena sesat-menyesatkan di kalangan intern umat Islam sendiri juga memerlukan analisis keilmuan yang lebih integratif-interkonektif antara *Kalam* dan *Fiqh* di satu sisi, dan di sisi lain diperlukan masukan dan sentuhan keilmuan psikologi, sosiologi, antropologi dan sejarah.

Ke depan jangan sampai muncul lagi anggapan atau keyakinan bahwa "fatwa" (fatwa keagamaan) adalah *syai'un* (suatu hal) sedang "*unf*" (tindakan kekerasan) yang

[67]Jāsser., *Maqāsid al-Syarī'ah As…*, hal. 47.

timbul akibat keluarnya fatwa keagamaan tersebut adalah *syai'un ākhar* (suatu hal yang lain). Oleh karenanya, mekanisme dan tingkat *keterbukaan keilmuan* ini merupakan fitur penting dan berguna untuk mengembangkan dan menganalisis secara kritis terhadap bangunan sistem berpikir *Kalam, Fikih dan Uṣūl al-Fiqh* maupun sub-sub sistem keilmuan Islam yang berada di bawahnya.

Mekanisme *Openness* dan *Self-renewal* dalam hukum Islam sangat tergantung kepada dua hal, yaitu perubahan pandangan keagamaan para ahli hukum agama atau budaya berpikir mereka (*cognitive culture*) dan keterbukaan filosofis *(philosophical openness*). *Cognitive culture* adalah kerangka berpikir serta pemahaman manusia atas realitas. Dengan kerangka pikir tersebut manusia melihat dan berhubungan dengan dunia luar. Sebenarnya, istilah *al-'urf* dalam teori hukum Islam, terkait erat dengan urusan bagaimana 'hubungan dengan dunia luar'. Maksud yang terkandung di balik perlunya mempertimbangkan *urf* dalam hukum Islam adalah sebagai cara untuk mengakomodasi atau menerima lingkungan dan adat istiadat masyarakat yang berbeda dari masyarakat dan adat istiadat Arab. Sayangnya, implikasi praktis dari teori *'urf* ini sangat terbatas dalam pemikiran *Kalam* dan *Fikih* Islam. Banyak ahli hukum Islam yang tetap mengaitkannya hanya dengan adat istiadat Arab pada dua abad pertama atau ketiga sejarah Islam dan bahkan masih pada batas-batas wilayah politik, geografi, makanan, sumber-sumber ekonomi, sistem sosial, dan pandangan dunia mereka *saat itu*. Berikut penjelasan Jāsser tentang hal ini:

The purposes behind al-'urf consideration is to accommodate the circumstances of some people that are different from Arabic customs, which are the jurists's "default" customs. However, the practical implication of 'al-'urf on fiqh its self is quite limited… Thus, many Islamic Rullings remained couples with Arabic customs of the first two or three Islamic centuries and that era's political border, geography, food, economical resources, and social system i. e., world view. [68]

Pandangan hidup keagamaan Islam kontemporer pasti berbeda dengan pandangan hidup keagamaan abad terdahulu. Ahli hukum Islam era sekarang harus mempunyai kompetensi yang memadai dan dapat dipertanggungajwabkan secara

[68] *Ibid.,* hal. 202.

akademis. Salah satu pra-syarat untuk itu adalah memiliki pandangan keilmuan yang luas dan metodologi penelitian yang *compatable.* Karena metode penelitian (*scientific investigation*) adalah bagian dari *worldview* seseorang atau kelompok era sekarang. Seorang ahli hukum yang tidak memiliki '*competent worldview*' pastinya tidak berkompeten pula untuk membuat, merumuskan apalagi mengeluarkan putusan-putusan keagamaan atau fatwa-fatwa *fikih* yang tepat. Dengan tegas, untuk meningkatkan kualitas kompetensi para ahli hukum Islam di era global sekarang, Jāsser mengintrodusir pentingnya memasukkan dan menguasai ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial. Interaksi antara ilmu-ilmu hukum Islam dan ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu kealaman adalah merupakan suatu keharusan yang tidak bisa ditawar-tawar pada era sekarang. Putusan-putusan dan fatwa-fatwa keagamaan tentang tanda-tanda kematian, waktu kehamilan, masa pubertas, penentuan awal bulan ramadlan (*hisab* dan *ru'yah wujūd al-hilāl*), apalagi persoalan-persoalan sosial yang berat seperti pluralitas etnis, ras, kulit dan agama, multikulturalitas, hak asasi manusia, perlindungan anak dan perempuan, kepemimpinan perempuan di ruang publik, hubungan bertetangga yang baik dengan non-muslim dan begitu seterusnya tidak bisa dikeluarkan dengan begitu saja tanpa didahului dengan penelitian yang mendalam dan berlandaskan pada metodologi yang tepat sesuai kesepakatan komunitas ilmuan ilmu-ilmu alam dan atau ilmu-ilmu sosial.[69]

Selanjutnya adalah *Self-Renewal* lewat keterbukaan filosofis. Secara historis, tidak bisa dibantah bahwa mayoritas para sarjana Islam, khususnya yang terdidik lewat mazhab tradisional hukum Islam, menolak upaya apapun yang ingin menggunakan filsafat untuk mengembangkan hukum Islam atau keilmuan Islam pada umumnya. Banyak fatwa dikeluarkan melarang mempelajari dan mengajarkan filsafat pada dunia pendidikan Islam karena menurut mereka filsafat didasarkan pada sistem metafisika yang tidak Islami. Tuduhan murtad (*apostasy*) beredar di mana-mana. Fatwa-fatwa

[69]*Ibid.,* hal. 204-206. Lihat juga Amin., *Islamic Studies…,* hal. 26-67. Juga Pokja Akademik, *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum: Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Revisi 1, (Yogyakarta: Pokja Akademik Uiniversitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006).

seperti itu keluar dari para ahli [70]hukum Islam terkenal seperti Ibn Āqil (w. 1119 M), al-Nawāwi (w. 1277 M), al-Sayūṯī (w. 1505 M), al-Qushairī (w. 1127 M), al-Sharbinī (w. 1579 M) dan Ibn Sālah (w. l246 M). Tapi al-Ghazālī (w. 1111 M), begitu juga al-Amidī (w. 1236 M) dan al-Subkī (w. 1374 M) mempunyai pendapat yang sedikit berbeda di sini. Dia membedakan antara apa-apa yang dapat dipinjam dari non-Muslim (saat itu adalah tradisi keilmuan Yunani/Aristotle), yaitu hal-hal yang terkait dengan bidang metodologi "*abstract tools*" dan apa yang tidak dapat dipinjam dari non-Muslim.[71] Jāsser menambahkan bahwa cara berpikir seperti itu mirip-mirip dengan fatwa kontemporer yang dikeluarkan oleh *Neo-Literalist* yang membolehkan mengambil atau meniru ilmu pengetahuan dari Barat yang terkait dengan "teknologi", tetapi tidak boleh mengambil apalagi meniru ilmu-ilmu dari Barat yang terkait dengan *humanities* dan ilmu-ilmu sosial.[72]

Jāsser menyayangkan mengapa para ahli teori hukum Islam, dan para ahli *Kalam* sudah barang tentu, tidak mengambil manfaat dari sumbangan yang *genuine* yang diberikan para filosof Muslim kepada filsafat Yunani, khususnya, logika sebagai ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, *Ibn Sinā (w. 1037 M)* menyumbangkan konsep pemikiran yang orisinal terhadap logika dengan cara merekonstruksi kembali teori Aristoteles tentang silogisme setelah membedakan kasus-kasus yang melibatkan *dimensi waktu* yang berbeda (*time dependent*). Sumbangan penambahan dimensi waktu terhadap standar derivasi silogistik Aristoteles sangat dirasakan manfaatnya, dan sangat potensial untuk dimasukkan juga ke dalam struktur logika hukum Islam. Sumbangan orisinal lain yang diberikan oleh filosof Muslim tetapi tidak dimanfaatkan oleh para ahli hukum Islam adalah teori silogistik al-Farabī (w. 950 M) tentang *argumentasi induktif*. Cara berpikir induktif ini juga sangat penting untuk dimasukkan ke dalam cara berpikir hukum Islam. Sama halnya, kritik Ibn Hazm dan Ibn Taimiyyah terhadap logika

[70]Bandingkan dengan hasil penelitian al-Jabiry yang mengungkapkan bahwa hampir selama 400 tahun (dari tahun 150 H sampai dengan 550 H) seluruh khazanah intelektual Muslim yang tertulis dalam bahasa Arab (di Indonesia dikenal dengan sebutan Kitab Kuning, yang digunakan di pesantren-pesantren),menyerang dan memojokkan filsafat, baik sebagai metode, epistemologi maupun disiplin. Lebih lanjut lihat al-Jabirī., *Bunyah…,* hal. 497-498.

[71]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah As…,* hal. 209.

[72]*Ibid.,* hal. 209.

Aristoteles membuka babakan baru berkembangnya logika induktif John. Stuard. Mill. Namun sekali lagi hukum Islam dan *Kalam* tidak dapat mengambil manfaat dan tidak menggunakannya dalam bangunan dasar cara berpikirnya. Juga sumbangan Ibn Rusyd. Metode Ibn Rusyd dalam memadukan akal dan wahyu, keterbukaan kepada orang dan kelompok lain (*the Other*), penolakannya terhadap siapapun yang terburu-buru menuduh menyimpang atau murtad (*heresy*), dan ajakannya untuk menggunakan filsafat dalam memperbaharui dan membangun cara berpikir, semuanya mempunyai pengaruh yang besar terhadap gerakan pembaharuan dan modernisme Islam pada abad yang lalu. Sayangnya, kata Jāsser, Ibn Rusyd sendiri tidak begitu mendiskusikan hubungan antara pandangan-pandangannya dalam filsafat dan pandangannya dalam hukum Islam. Di atas segalanya, agar hukum Islam dapat memperbaharui dirinya sendiri, adalah sangat perlu untuk mengadopsi sikap keterbukaan Ibn Rusyd terhadap semua penelitian filsafat *(Philosophical investigation*) dan memperluas jangkauan radius keterbukaaan ini ke wilayah teori-teori fundamantal hukum Islam atau *Uṣūl* itu sendiri.[73]

(4). Interrelated Hierarchy. Menurut ilmu Kognisi (*Cognitive science*), ada 2 alternatif teori penjelasan tentang kategorisasi yang dilakukan oleh manusia, yaitu '*feature-based categorisations*' dan '*concept-based categorisations'*. Jāsser lebih memilih kategorisasi yang berdasarkan "*concept*" untuk diterapkan pada *Uṣūl al-Fiqh.* Kelebihan '*concept-based categorisations*' adalah tergolong metode yang integratif dan sistematik. Selain itu, yang dimaksud '*concept*' di sini tidak sekedar fitur benar atau salah, melainkan suatu kelompok yang memuat kriteria multi-dimensi, yang dapat mengkreasikan sejumlah kategori secara simultan untuk sejumlah entitas-entitas yang sama.[74]

Salah satu implikasi dari fitur *interrelated-hierarchy* ini adalah baik *ḍarūriyyāt, hājiyyāt* maupun *taḥsīniyyāt*, dinilai sama pentingnya. Lain halnya dengan klasifikasi al-Syāṭibī (yang menganut *feature-based categorizations*), sehingga hirarkhinya bersifat kaku. Konsekwensinya, *hājiyyāt* dan *taḥsīniyyāt* selalu tunduk kepada *ḍarūriyyāt*. Contoh penerapan fitur *Interrelated-hierarchy* adalah baik salat *(ḍarūriyyāt*), olah raga (*hājiyyāt*) maupun rekreasi (*taḥsīniyyāt*) adalah sama-sama dinilai penting untuk dilakukan. Begitu

[73]*Ibid.,* hal. 210-211.
[74]*Ibid.,* hal. 48-49.

juga hubungan antara *General Maqāṣid, Partial Maqāṣid* dan *Special Maqāṣid* adalah *interrelated-hierarchy*, bukannya *separated hierarchy*.

(5). *Multi-dimensionality*. Dalam terminologi teori *Systems*, dimensionalitas memiliki dua sisi, yaitu, *rank* dan *level*. *Rank* menunjuk pada sejumlah dimensi yang terkait dengan ruang, sedang *Level* menunjuk pada sejumlah kemungkinan tingkatan atau intensitas dalam satu dimensi. Cara berpikir pada umumnya dan berpikir keagamaan khususnya, seringkali dijumpai bahwa fenomena dan ide diungkapkan dengan istilah yang bersifat dikhotomis, bahkan berlawanan (*opposite*), seperti agama/ilmu, fisika/metafisika, mind/matter, empiris/rasional, deduktif/induktif, realis/nominalis, universal/particular, kolektif/individual, teleologis/deontologis, objektif/subjektif, dan begitu seterusnya. Berpikir dikotomis seperti itu sebenarnya hanya merepresentasikan satu tingkat aras berpikir saja (*one-rank thinking*), karena hanya memperhatikan pada satu faktor saja. Padahal pada masing-masing pasangan di atas, dapat dilihat saling melengkapi (*complementary*). Contoh, agama dan ilmu dalam penglihatan awam bisa jadi terlihat kontradiksi, dan ada kecenderungan meletakkan agama atau wahyu ilahi sebagai lebih sentral atau lebih penting, akan tetapi jika dilihat dari dimensi lain, keduanya dapat saling melengkapi dalam upaya manusia untuk mencapai kebahagiaan atau jika dilihat dari upaya manusia untuk menjelaskan asal mula kehidupan, dan begitu seterusnya. Begitu juga *mind* dan *matter* dapat dilihat sebagai dua hal yang berlawanan dalam hubungannya dengan data-data *sensual,* tetapi keduanya dapat dilihat saling melengkapi jika dilihat dari sudut pandang teori-teori kognisi atau ilmu tentang kerja otak dan intelegensi buatan *(artificial intelligence*). Dari uraian ini, tampak bahwa cara berpikir manusia seringkali terjebak pada pilhan-pilihan palsu yang bersifat biner, seperti pasti/tidak pasti, *qaṭ'ī/ zannī*, menang/kalah, hitam/putih, tinggi/rendah, baik/buruk dan begitu seterusnya.[75]

Analisis sistemik memperlihatkan bahwa pola pikir *Kalam* dan madzhab tradisional hukum Islam seringkali terjebak pada pola berpikir satu dimensi berpikir (*one-dimensional*) dan pemikiran oposisi biner. Metode *one-dimensional* hanya terfokus

[75]*Ibid.,* hal. 50.

pada satu faktor yang terdapat dalam satu kasus. Oleh karena itu, sebagian besar fatwa-fatwa yang dikeluarkan hanya berdasarkan satu dalil saja. Sering diistilahkan dengan *dalīl al-mas'alah* (*the evidence of case*), meskipun sebenarnya selalu terbuka variasi dalil yang bermacam-macam (*adillah*) yang dapat diterapkan pada kasus yang sama dan menghasilkan keputusan hukum yang berbeda. Hal yang sangat penting untuk dipahami dalam kaitan ini adalah bagaimana mendudukkan *nass*. Dalam pengetahuan ulama tradisional, sesuai dengan pemahaman yang terdapat dalam kitab klasik, konsep dalil nass dibagi menjadi dua yaitu *qaṭ'ī (sudah pasti)* dan *zannī* (belum pasti). Kemudian *naṣ qaṭ'ī* ini, oleh ulama tradisional dibagi menjadi tiga, yaitu *Qaṭ'iyyah al-Dilālah* (arti kebahasaannya pasti), *Qaṭ'iyyah al-Thubūt* (Keotentikan sejarahnya/ kesahihannya pasti) dan *al-Qaṭ'iyyat al-Manṭiqī* (logikanya pasti).[76] Sebenarnya konsep *qaṭ'ī* ini yang merumuskan adalah ulama tradisional berdasarkan *dugaaan* mereka, yang kemudian dinyatakan sebagai 'kebenaran pasti'. Saat sekarang ini, untuk mengukur dan memvalidasi "kebenaran" hendaknya diukur dengan ukuran apakah ditemukan bukti pendukung atau tidak? Semakin banyak bukti pendukung, maka semakin kuatlah tingkat 'kebenaran pastinya' (*the principle of evidentalism*). Sedang Khaled Abou al-Fadl memperkuat basis asumsi dasar untuk memvalidasi kesahihan pemikiran dan tindakan keagamaan di tengah perubahan sosial yang dahsyat di era globalisasi yaitu adanya asumsi dasar selain berbasis iman, tetapi juga berbasis nilai, berbasis metodologi dan berbasis akal.[77]

Kontradiksi yang sepertinya ada hanyalah dari segi *bahasa*, bukan *logika* yang selalu dikaitkan dengan waktu saat teks dirumuskan. Jika cara pandang ini dipakai, maka yang menjadi acuan adalah apakah 'secara substansi' terdapat pertentangan atau tidak dalam teks-teks tersebut? Oleh karenanya, sangat penting mempertimbangkan dan melibatkan *aspek historis-sosiologis dan ekonomis* dalam menyikapi permasalahan *ta'āruḍ al-adillah*, dan lebih-lebih persoalan sosial-ekonomi dalam hubungannya dengan agama, yang jauh lebih kompleks. Menurut Jāsser, untuk mengatasi problematika ini,

[76]*Ibid.*, hal. 214.

[77]Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld, 2001).

para ulama *fikih* kontemporer seharusnya menggunakan kerangka pikir *Maqāṣid,* yaitu mengambil skala prioritas pada teks dengan mempertimbangkann kondisi sosial yang ada dan tidak sekedar menganggap satu teks bertentangan dengan teks yang lain, kemudian dihapus, ditunda atau diberhentikan (*mauqūf*). Sebab, bagaimana mungkin firman-firman Allah yang diturunkan oleh Allah sendiri saling bertentangan? Membenarkan permasalahan *ta'ārud,* justru akan merendahkan dan menuduh bahwa firman Allah tidak sempurna.[78]

Konsep *naskh* dan *tarjīḥ* hanyalah menambah beban ketidak-fleksibelan atau kekakuan dalam hukum Islam. Refleksi mendalam tentang kedua pasang ayat atau periwayatan yang dianggap bertentangan menunjukkan bahwasanya ketidaksepakatan dalam pemahaman dapat saja disebabkan karena perbedaan di seputar lingkungan atau keadaan yang mengitari periwayatan tersebut, seperti situasi perang dan damai, kemiskinan dan kemakmuran, kehidupan desa dan kota, musim panas dan musim dingin, sakit dan sehat, tua dan muda, tingkat literasi dan pendidikan masyarakat dan seterusnya. Oleh karenanya, perintah atau anjuran al-Qur'an atau tindakan dan keputusan nabi, sebagaimana diceriterakan oleh para pengamat dan pemerhatinya, dapat diduga sangat mungkin dapat berbeda-beda antara yang satu dan lainnya. Ketidakmampuan para ahli *Kalam* dan hukum Islam melakukan kontekstualisasi pasti akan berdampak langsung pada pembatasan fleksibilitas (*lack of contextualisation limits flexibility)*. Sebagai contoh, menghapus atau tidak mempedulikan bukti-bukti yang biasa ada dalam konteks kehidupan yang damai, demi untuk mendahulukan atau memprioritaskan bukti-bukti yang ada dalam situasi perang, dibarengi dengan penggunaaan metode literal, secara otomatis akan membatasi kemampuan para ahli

[78]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah As…,* hal. 216. Persoalan yang sama juga dihadapi oleh Abdullāh Aḥmed an-Na'im ketika membahas problematika al-*nāsikh* dan al-*mansūkh,* antara ayat-ayat yang diturunkan di Madinah (Madaniyyah) dan ayat-ayat yang diturunkan di Makkah (Makkiyyah). Sebagian ulama ada yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang turun belakangan (Madaniyyah) menghapus ayat-ayat yang turun terlebih dulu (Makkiyyah). An-Naim tidak sependapat dengan cara berpikir seperti itu. Dia memilih menggunakan istilah 'menunda' , dan bukannya 'menghapus'. Baik istilah 'menunda' dan lebih-lebih 'menghapus' memang sangat problematik bagi Jasser Auda. Lebih lanjut Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* (New York: Syracuse University Press, 1996).

hukum untuk menanggapi kedua konteks tersebut secara proporsional. Jika cara berpikir ini digabungkan pula dengan metode berpikir yang memisahkan segala sesuatu secara biner dan ketat, maka hasil yang diperoleh adalah kesimpulan bahwa kebijakan dan aturan khusus yang sesungguhnya dimaksudkan hanya berlaku pada situasi dan kondisi tertentu saja akan dibuat menjadi universal dan berlaku selamanya.[79]

Jāsser mengajak para pembacanya untuk secara sungguh-sungguh mulai mempertimbangkan dan menggunakan pendekatan kritis dan multi-dimensi terhadap teori *Kalam* dan hukum Islam di era kontemporer, agar supaya terhindar dari pandangan yang bercorak reduksionistik serta pemikiran klasifikatoris secara biner. Hanya dengan cara seperti itu, para pembaca dan pemerhati pemikiran *Kalam* dan hukum Islam akan sadar bahwa hukum Islam sesungguhnya melibatkan banyak dimensi, antara lain sumber-sumber (*sources*), asal-usul kebahasaan (*linguistic derivations*), metode berpikir, aliran-aliran atau mazhab-mazhab berpikir, harus ditambah pula dimensi budaya dan sejarah, atau ruang dan waktu. Jika segmen-segmen tadi yang tidak terhubung dengan baik, maka ia tidak akan dapat membentuk gambaran pemikiran *Kalam* dan realitas hukum Islam yang utuh, kecuali jika kita mampu menjelaskannya kembali lewat skema keterhubungan yang sistemik dan keterhubungan secara struktural antar berbagai segmen tersebut. Jāsser berkeyakinan bahwa pendekatan yang kritis, multi-dimensi, berpikir berbasiskan sistem serta berorientasi kepada tujuan akan mampu memberi jawaban kerangka berpikir yang memadai untuk keperluan analisis serta pengembangan teori hukum Islam, melebihi yang ditawarkan oleh kalangan postmodernis yang dilihatnya masih sedikit berbau oposisi biner, reduksionis dan *uni-dimensional*.[80]

---

[79]*Ibid.,* hal. 222. Uraian Jasser Auda ini mengingat kembali bagaimana Fazlur Rahman mengusulkan metode tafsir al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan *double movement* (pendekatan bolak-balik) antara sisi *Ideal-moral* al-Qur'an - yang berdimensi universal - dan sisi *legal-specific* - yang dipraktikkan oleh umat Islam pada era atau periode waktu tertentu - supaya para pembaca *nass-nass* al-Qur'an tidak mudah terjatuh pada hanya satu sisi *legal-specific*, yang bersifat partial dan atomistik, dan kehilangan horison berpikir yang bermuatan *ideal-moral,* yang berlaku secara universal. Lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition,* (Chicago: The University of Chicago Press, l982), hal. 5-7.

[80]Jāsser., *Maqāṣid al-Syarī'ah As…,* hal. 226-227.

*(6). Purposefulnes*s/*Maqāṣid-based approach* (selalu mengacu kepada tujuan utama). Kelima fitur yang dijelaskan di depan, yaitu kognisi (*Cognitive nature*), utuh (*Wholeness*), keterbukaan (*Openness)*, hubungan hirarkis yang saling terkait *(Interrelated-Hierarchy*), mulidimensi (*Multidimensionality*), dan sekarang ditambah *Purposefulnes* sangatlah saling berkaitkelindan, saling berhubungan satu dan lainnya. Masing-masing fitur berhubungan erat dengan yang lain. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan *Systems* namanya. Namun demikian, benang merah dan *common link*-nya ada pada *Purposefulness/Maqāṣid*. Teori *Maqāṣid* menjadi projek kontemporer untuk mengembangkan dan mereformasi hukum Islam. Teori *Maqāṣid* bertemu dengan standar basis metodologi yang penting, yaitu asas rasionalitas *(Rationality), asas manfaat (Utility) asas keadilan (Justice) dan asas moralitas (Morality)*. Diharapkan upaya ini akan memberi kontribusi untuk pengembangan pemikiran *Kalam, Fiqh* dan teori *Uṣūl al-Fiqh* dan dapat pula menunjukkan beberapa kekurangannya (*inadequacie*s) nya.[81]

Ada pertanyaan yang perlu diajukan, mengapa prinsip *Maqāṣid* tidak begitu populer di lingkungan *Uṣūl al-Fiqh* dan hukum Islam pada umumnya? Menurut Jāsser mungkin *Uṣūl al-Fiqh,* sesuai dengan era perkembangan awalnya, masih dipengaruhi oleh pola pikir prinsip kausalitas ala filsafat Yunani. Implikasi dari ekspresi atau istilah yang digunakan teks/*naṣ* tidak memasukkan *a purpose implication (dilālah al-Maqṣid)* . Ekspresi atau ungkapan yang jelas (Imam Hanafi menyebutnya *'ibārah*; Imam Shafi'i menyebutnya *sārih*), yaitu jenis pembacaan langsung terhadap *naṣ* diberikan prioritas melebihi bentuk-bentuk ekspresi lainnya. Pembacaan seperti ini meniscayakan bentuk pemahaman yang literal (*literal meaning)* dalam bentuk *muḥkām, naṣ* dan *zāhir*. Sedangkan ekspresi *maqṣid (Purpose*) hanya mungkin diperoleh pada salah satu dari kategori "*non clear*", dengan menggunakan istilah-istilah seperti *iqtiḍā', isyārah* atau *mufassar* ataupun *ilma'*. Tipe-tipe term seperti ini kurang otoritasnya (*lack of yuridical authority*), karena bersifat *uncertainty (zanniyyah*).[82]

[81]*Ibid.,* hal. 228.
[82]*Ibid.,* hal. 229.

Kurangnya *implication of purpose (Dilālah al-Maqāṣid*) merupakan kekurangan yang sudah umum terjadi dalam kaitannya dengan *legal text*, bahkan dalam *school of philosophy of law* kontemporer sekalipun. *The German School*, khususnya Jhering dan *French school,* khususnya Geny menyerukan '*purposefulness*' yang lebih besar di dalam hukum. Kedua kelompok ini menyerukan perlunya *'reconstruction'* dalam hukum yang berbasis pada '*interest*' dan '*the purpose of justice*'. Jhering menyerukan pergantian dari *'mechanical law of causality'* ke '*law of purpose*'. Dia menegaskan sebagai berikut :

Dalam '*Cause*' (sebab), objek yang menjadi akibatnya yang bersifat pasif. Sedangkan dalam '*purpose*' (tujuan), sesuatu yang digerakkan bersifat *self-active*. Pada tataran perbuatan, *cause* mengacu pada masa lampau, sedangkan *purpose* mengacu pada masa depan. Dunia eksternal, ketika dipertanyakan alasan dari suatu proses, maka pertanyaan itu merujuk kembali ke belakang (masa lampau), sedangkan keinginan (*will)* mengarahkannya ke (masa) depan….. Perbuatan dan perbuatan dengan tujuannya adalah sinonim (*acting and acting with a purpose are synonymous*). Perbuatan tanpa tujuan adalah sesuatu yang sama mustahilnya dengan akibat tanpa adanya sebab.[83]

Lebih jauh lagi, Geny menyerukan suatu metode yang memberikan signikansi yang lebih terhadap "tujuan perundang-undangan' (*legislative intent*) yang diderivasi dari teks, kemudian memandu keputusan seorang penafsir (*dictates the interpreter's decision*). Namun, seruan-seruan ini tidak terwujud menjadi sebuah perubahan besar dalam metodologi umum hukum positif saat ini. Jadi, peningkatan '*purposefulness*' merupakan komponen yang dibutuhkan oleh filsafat hukum secara general. Sedangkan dalam sistem hukum Islam, *the implication of the purpose (Dilālah al-Maqṣid*) merupakan ekspresi baru yang akhir-akhir ini mengemuka di kalangan modernis Islam, dalam rangka memodernisasi *Uṣūl al-Fiqh*. Selama ini, secara umum, *dilālah al-maqṣid* memang belum dinilai sebagai *dilālah qaṭ'i (certain*) untuk dijadikan sebagai suatu *hujjah* hukum (*yuridical authority*). Hingga sekarang, secara teoritis, *purposefulness* masih dilarang untuk memainkan peranan penting dalam upaya penggalian hukum dari *nass.*

[83] *Ibid.*

Berdasar landasan berpikir tersebut, Jāsser berkeyakinan bahwa tujuan dari hukum Islam (*Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*) menjadi prinsip fundamental yang sangat pokok dan sekaligus menjadi metodologi dalam analisis yang berlandaskan pada *Systems*. Lagi pula, karena efektifitas dari sebuah sistem diukur berdasar pada terpenuhinya tujuan yang hendak dicapai, efektifitas dari sistem hukum Islam juga diukur berdasarkan terpenuhinya tujuan-tujuan pokoknya (*Maqāṣid*).[84]

Beberapa contoh pengambilan *Maqāṣid* dalam metode hukum Islam dapat dijelaskan sebagai berikut:

(a) *Istiḥsān* (*Yuridical Preference*) berdasarkan *Maqāṣid*. Selama ini, *Istiḥsān* dipahami sebagai upaya untuk memperbaiki metode *qiyas*. Menurt Jasser Auda, sebenarnya permasalahannya bukan terletak pada *'illat* (sebab), melainkan pada *Maqāṣid* nya. Oleh sebab itu, *Istiḥsān* hanya dimaksudkan untuk mengabaikan implikasi *qiyās* dengan menerapkan *Maqāṣid*nya secara langsung. Sebagai contoh: Abu Hanifah mengampuni (tidak menghukum) perampok, setelah ia terbukti berubah dan bertaubat berdasarkan *Istiḥsān*, meskipun *'illat* untuk menghukumnya ada. Alasan Abu hanifah, karena tujuan dari hukum adalah mencegah seorang dari kejahatan. Kalau sudah berhenti dari kejahatan mengapa harus dihukum? Contoh ini menunjukkan dengan jelas , bahwa pada dasarnya *istiḥsān* diterapkan dengan memahami dulu *Maqāṣid* dalam penalaran hukumnya. Bagi pihak yang tidak mau mengggunakan *istiḥsān*, dapat mewujudkan *Maqasid* melalui metode lain yang menjadi pilihannya.[85]

(b) *Fatḥ Zarā'i' (Opening the Means*) untuk mencapai *Maqāṣid/* tujuan yang lebih baik. Beberapa kalangan Maliki mengusulkan penerapan *Fatḥ Zarā'i'* di samping *Sadd Zarā'i'*. Al-Qarāfi menyarankan, jika sesuatu yang mengarah ke tujuan yang dilarang harus diblokir (*Sadd Zarā'i'*) maka semestinya sesuatu yang mengarah ke tujuan yang baik harus dibuka (*Fatḥ Zarā'i'*). Untuk menentukan peringkat prioritas harus didasarkan pada *Maqāṣid.* Dengan demikian, dari kalangan Maliki ini, tidak membatasi diri pada sisi konsekwensi negatifnya saja, tetapi memperluas ke sisi pemikiran positif juga. [86]

[84]*Ibid.,* hal. 55.
[85]*Ibid.,* hal. 239.
[86]*Ibid.* hal. 241.

(c) '*Urf (Customs*) dan Tujuan Universalitas. Ibn Ashur menulis *Maqasid Shari'ah.* Dalam pembahasan tentang '*Urf*, ia menyebutnya sebagai 'universalitas dalam Islam'. Dalam tulisan itu, ia tidak menerapkan '*urf* pada sisi riwayat, melainkan lebih pada *Maqasid*nya. Argumen yang ia kemukakan sebagai berikut. Hukum Islam harus bersifat universal, sebab ada pernyataan bahwa hukum Islam dapat diterapkan untuk semua kalangan, di manapun dan kapanpun, sesuai dengan pesan yang terkandung dalam sejumlah ayat al-Qur'an dan hadis. Nabi memang berasal dari Arab, yang saat itu merupakan kawasan yang terisolasi dari dunia luar, yang kemudian berinteraksi secara terbuka dengan dunia luar. Agar tidak terjadi kontradiksi, maka sudah semestinya pemahaman tradisi lokal (baca: Arab) tidak dibawa ke kancah tradisi internasional. Jika dipaksakan maka kemaslahatan tidak dapat dicapai dan tidak sesuai dengan *Maqasid al-Syariah*. Oleh sebab itu, kasus-kasus tertentu dari *'urf* tidak boleh dianggap sebagai peraturan universal. Ibn Ashur mengusulkan sebuah metode untuk menafsirkan teks/*nass* melalui pemahaman konteks budaya Arab saat itu. Demikian, Ibn Ashur membaca riwayat dari sisi tujuan yang lebih *tinggi, dan tidak membacanya sebagai norma yang mutlak.*[87]

(d) *Istis̲hāb (Preassumption of Continuity)* berdasarkan *Maqās̲id*. Prinsip *Istis̲hāb* adalah bukti logis *(dalīlun 'aqliyyun).* Tetapi, penerapan prinsip ini harus sesuai dengan *Maqās̲id*nya. Misalnya, penerapan asas "praduga tak bersalah sampai terbukti bersalah" (*al-As̲lu barā'at al-d̲immah), Maqās̲id*nya adalah untuk mempertahankan tujuan keadilan. Penerapan "Praduga kebolehan sesuatu sampai terbukti adanya larangan (*al-as̲lu fi al-asyyā'i al-ibāh̲ah hattā yadullu al-dalīl 'alā al-ibāh̲ah) maqās̲id*nya adalah untuk mempertahankan tujuan kemurahan hati dan kebebasan memilih.[88]

Bagaimana hubungan antara ke enam fitur tersebut? Keenam fitur tersebut membentuk satu keutuhan yang tidak dapat terpisah antara yang satu dan lainnya. Masing-masing fitur mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun fungsi dan peran tersebut terhimpun menjadi satu keutuhan *Systems* berpikir keagamaan (Islam). Jika masing-masing fitur tidak saling terkait, maka tidaklah dapat disebut sebagai satu

[87]*Ibid.* hal. 242.
[88]*Ibid.* hal. 243.

kesatuan *Systems*. Peran dan fungsi masing-masing item fitur tersebut antara lain seperti mengendalikan, mengarahkan, mengkritik, mempertanyakan, mengoreksi, mempercepat, menghidupkan, memberi penerangan, membelokkan, memberhentikan dan begitu seterusnya. Tujuan utama (*Maqāṣid al-Syarī'ah*) adalah bagaimana keutuhan peran dan fungsi fitur-fitur tadi dapat mengantarkan penggunanya selamat sampai tujuan, tanpa harus menimbulkan kerusakan di tengah jalan dan melukai pengguna jalan yang lain. Ibarat sebuah kendaraan bermotor (pesawat, mobil, speda motor), bahkan speda onthel sekalipun, tujuan utama dibuatnya alat (transportasi) tersebut adalah untuk mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, tanpa harus menabrak pagar jalan kiri kanan yang pekarangannya dimiliki oleh orang lain. Jika tidak dapat mengantarkan penggunanya sampai tujuan dengan selamat, atau selamat tetapi sambil menabrak pagar tetangga, maka kendaraan tersebut perlu masuk bengkel terlebih dahulu, untuk diperbaiki. Untuk sampai ke tujuan dengan selamat, kendaraan tersebut dilengkapi berbagai alat yang berfungsi secara sinergis (rem, stang, rantai, gear, berko/lampu, tempat duduk (sadel), bensin, oli, mesin, roda dan begitu seterusnya). Masing-masing perlu dirawat dan dipelihara, di chek secara rutin berfungsi atau tidaknya alat-alat tersebut. Semua alat tersebut mempunyai fungsi dan peran masing-masing, namun semuanya membentuk satu kesatuan Systems sehingga secara sinergis dapat berfungsi sebagai alat transportasi yang dapat mengantarkan penggunanya sampai ke tujuan dengan selamat.

Begitu pula hubungan antara ke enam fitur yang dirumuskan Jāsser, yaitu Kognisi (*Cognition;* pemahaman keagamaan selalu terkait dengan kemampuan akal pikiran dalam memahami); Utuh (*Wholeness;* kehidupan beragama Islam sangat kompleks, perlu dipahami secara utuh, baik bahasa (teks), teologi, sosial, politik, budaya, hukum, sains, dan membaca al-Qur'an dan al-hadis juga perlu utuh, tidak secara selektif dan terpotong-potong; Terbuka (*Openness;* hukum Islam perlu membuka diri secara keilmuan dan mampu memperbaiki diri dari dalam), Hirarki pemahaman hukum agama yang saling terkait (*Interrelated hierarchy*) dan Multidimensionalitas (*Multi-dimensionality*; pemahaman dan penentuan hukum Islam memerlukan pertimbangan dan pemahaman

yang menyangkut banyak dimensi, tidak cukup hanya lewat pemahaman yang bercorak biner, dan selalu mengacu pada tujuan utamanya (*Purposefulness*).

Masing-masing fitur mempunyai peran dan fungsinya sendiri-sendiri, namun membentuk jaringan (*network*) pemahaman yang rapi sekaligus kompleks. Semuanya membentuk satu kesatuan *systems* berpikir keagamaan Islam yang utuh. Begitu salah memahami hubungan antara fitur yang satu dan lainnya, maka kesatuan *systems* pemahaman keagamaan akan terganggu. Jika terganggu, maka proses pemahaman keIslaman menjadi tidak jernih, bahkan berlawanan dengan perkembangan peradaban manusia. Kesatuan pemahaman keagamaan yang menyangkut hukum, filsafat, pendidikan, dakwah, budaya, sosial, ilmu pengetahuan, politik dan seterusnya perlu menjadi prioritas paradigma baru dalam merekonstruksi kurikulum studi hukum Islam yang akan datang.

Akhirnya, dengan menggunakan pendekatan dan analisis *Systems,* Jāsser sampailah kepada usulan dan sekaligus kesimpulan yang mendasar dalam rangka merespon tantangan dan tuntutan era global di mana ummat Islam merupakan bagian yang tak terpisahkan dari penduduk dunia (*world citizenship).* Masyarakat Muslim kontemporer, baik yang terikat dalam negara-bangsa maupun dalam bentuk kenegaraan yang lain, terikat dengan kesepakatan dan perjanjian-perjanjian internasional, khususnya setelah terbentuknya badan dunia seperti Persyarikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dengan berbagai urusan sejak dari urusan kesehatan dunia (WHO), pangan-pertanian (FAO), pendidikan dan kebudayaan (UNESCO), perdagangan (WTO), keamanan (Dewan Keamanan PBB), perburuan (ILO), perubahan iklim (*climate change*) dunia dan masih banyak yang lain.. Hukum-hukum yang berlaku di berbagai daerah lokalpun akhirnya bersinggungan, berjumpa dan berdialog dengan hukum-hukum internasional. Salah satu isu kontemporer yang dihadapi umat Islam sekarang ini adalah tentang hak-hak asasi manusia (HAM). Sebagian umat Islam tidak dapat menerimanya sepenuh hati, karena masih terikat – untuk tidak menyebutnya terbelenggu - dengan konsep *MS* yang

lama, sedang sebagian besar yang lain menerimanya.[89] Dalam upaya menjembatani gap antara pemahaman hukum Islam yang lama dengan hukum internasional yang disepakati oleh sebagian besar anggota PBB, maka Jāsser --- setelah mendekomposisi teori hukum Islam Tradisional dengan memperbandingkannya dengan teori hukum Islam era Modern dan era Post-modern serta menggunakan kerangka analisis *Systems* yang rinci--- mengusulkan perlunya pergeseran paradigma teori *Maqāṣid* lama (Klasik) ke teori *Maqāṣid* yang baru. Pergeseran dari teori *Maqāṣid* lama ke teori *Maqāṣid* baru, dengan mempertimbangkan secara serius perkembangan pemikiran warga dunia. Berikut adalah usulannya:[90]

Table 4.5. Konstribusi Substantif *Maqāṣid* Jāsser

Teori *Maqāṣid* Klasik		**Teori *Maqāṣid* Jāsser**	
Substansi	**Strategi**	**Substansi**	**Strategi**
1. Memelihara Agama 2. Memelihara Jiwa 3. Memelihara Akal 4. Memelihara keturunan 5. Memelihara harta 6. Memelihara kehormatan	Individual-komunal/ kultural	1. Menjaga, melindungi dan menghormati kebebasan beragama dan berkepercayaan. 2. (a)Melindungi martabat kemanusiaan; (b) melindungi HAM; (c)visi pembangunan masyarakat bermartabat 3. (a)Meningkatkan kualitas berpikir dan research; (b) memperluas akses terhadap pendidikan; (c)mengutamakan	

[89]Pembahasan detil tentang hal ini dapat dijumpai dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Ibid*, Juga Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law*, Oxford dan New York: (Oxford University Press, 2003).

[90]Jasser., *Maqāṣid al-Syarī'ah…*, hal 21-23.

		perjalanan untuk mencari ilmu; (d) melakukan publikasi ilmiah; (e) mencegah anakhirsme; (f) membangun situasi kondusif bagi pembangunan masyarakat ilmiah. 4. (a) visi perlindungan dan pembangunan keluarga; (b) perlakuan khusus dan utama bagi institusi keluarga 5. (a)Mengutamakan solidaritas sosial; (b) keadilan dan kesejahteraan ekonomi; (c) fungsi sosial harta.	Kolektif-Struktural-Institusional

\

KESIMPULAN

Keempat, pada prinsipnya Jāsser tidak menawarkan sesuatu yang baru tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah.* Ia hanya melakukan rekonstruksi dalam beberapa hal. (1) Menempatkan *Maqāṣid al-Syarī'ah* tidak lagi sebagai aksiologi hukum Islam melainkan sebagai epistemologinya. (2) Memperluas substansi kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah* dan menawarkan strategi pelaksanaan dalam Negara modern (institusionalisasi *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam tubuh Negara). (3) mengintrodusir pendekatan baru dalam memahami *Maqāṣid al-Syarī'ah* yaitu pendekatan *systems*. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai filsafat hukum Islam melalui pendekatan sistem yang diintrodusir Jāsser dalam karyanya berpijak pada teori sistem, filsafat, dan hukum Islam secara integratif dan interdisipliner. Konsep-konsep kunci pendekatan sistemnya terangkum dalam gagasannya tentang 6 (enam) fitur utama. (1) Kognisi (*Cognitive Nature*) dari hukum Islam; (2) *Utuh* (*Wholeness;* saling terkait antar berbagai komponen atau unit yang ada); (3) *Openness (Self-Renewal).* Sistem yang hidup adalah sistem yang terbuka; (4) *Interrelated Hierarchy* (metode yang integratif dan sistematik); (5) *Multi-dimensionality;* dan(6) *Purposefulnes*s/*Maqasid-based approach* (Selalu

mengacu kepada Tujuan Utama). Kelima fitur yang dijelaskan di depan, saling berkaitkelindan. Tidak ada satu fitur yang berdiri sendiri, terlepas dari yang lain. Kalau saling terlepas, maka bukan pendekatan *Systems* namanya. Namun demikian, benang merah dan *common link* nya ada pada *Purposefulness/Maqasid*.

Karena pada bagian ini hanya dijelaskan salah satu model epistemologi hukum Islam ilmuan kontemporer, yaitu Jasser 'Audah, maka disarankan kepada mahasiswa untuk menelaah berbagai model epistemologi hukum Islam yang pernah berkembang dalam sejarah hukum Islam, khsususnya sejarah epistemologi hukum Islam. Baik tokoh klasik maupun ilmuan hukum Islam kontemporer. Di kalangan ulama klasik antara lain adalah Muhammad Thahhir ibn 'Asyur, Abu Ishaq al-Syatiby, Abu Hamid al-Ghazaly, 'Izud al-Din 'Abd al-Salam, dan lain sebagainya. Sementara di kalangan ilmuan kontemporer dapat disebut sebagai sampel Fazlurrahman, Muhammad Syahrur, Muhammad Iqbal, Abdullah Sa'ed, dan Ahmad Raisuny serta tokoh kontemporer lainnya. Dengan demikian, mahasiswa akan mendapat wacana dan kekayaan konseptual tentang model-model epistemologi hukum Islam.

DAFTAR REFERENSI

Abdul Sattar Fathullah Said, *Al Minhaj Al-Qur'ani fi At Tasyri'*, Kairo: Jami'ah Al-Azhar bi Kulliyah Usl al-Din, 1992 M/ 1413 H.

Abi Isḥāq al-Syāṭibi, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī'ah,* Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1971, I.

Abu Hamid al-Ghazali, *Al Mustasyfa min 'Ilm al-Usul,* T.tp.: Dar al Fikr, 1997.

Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law,* New York: Syracuse University Press, 1996.

Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, New York NY: Routledge, 2006.

Abdul Wahhab Khallaf, *'Ilm Usul al-Fiqh*, Kairo: t.p.,1972.

Adonis, *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil: Baḥth fi al-Ibdā' wa al-Itbā' 'Inda al-'Arab,*London : Dār al-Sāqi, 2002.

Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-pokok Persoalan Filsafat Hukum Islam,* Yogyakarta: UII Press, 2000.

_____, *Filsafat Hukum Islam,* Cet. III, Yogyakarta: UII Press, 2006.

Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu; Mengurai Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi Pengetahuan,* Cet. II, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.

'Aisyah Abdurrahman, *Maqal fi al-Insan; Dirasah Qur'aniyyah,* terj. M. Adib al-Arief, Cet. I, Yogyakarta: LKPSM, 1997.

Andre Ata Ujan, *Filsafat Hukum,* Cet. V, Yogyakarta: Kanisius, 2012.

Carl W. Ernst dan Richard C. Martin (Ed.), *Rethinking Islamic Studies: From Orientalism to Cosmopolitanism*, Columbia: University of South Carolina, 2010.

Danial, *Filsafat Ilmu,* Cet. I, Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

_____, "Qanun Jinayah Aceh dan Perlindungan HAM; Kajian Yuridis-Filosofis", *Jurnal Kajian Hukum Islam al-Manahij,* Vol. VI, No. 1, 2012.

Darwis A. Sulaiman, *Filsafat Umum,* Banda Aceh: Universitas Iskandar Muda, 1997.

Davitt, *The Element of Law,* Wisconsin: Marquette University Press, 1977.

Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam,* Cet. I, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996.

Fazlur Rahman, *Islam and Modernity : Transformation of an Intellectual Tradition,* Chicago: The University of Chicago Press, l982.

Franz Magnis Suseno, *Berfilsafat dari Konteks,* Cet. III, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.

Haidar Bagir, *Filsafat Islam,* Cet. I, Bandung: Arasy Mizan Pustaka, 2005.

Harold Titus, dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Hidayatullah, *Materialisme Historis; Dogma atau Ilmu Sejarah?,* Yogyakarta: Pura Pustaka, 2009.

Holmes Rolston, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House, l987.

I. R.Poedjawijatna, *Tahu dan Pengetahuan,* Cet. IX, Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

Ian G Barbour**,** *Issues in Religion and Science*, New York: Harper Torchbooks, l966.

Ibn Qayyim, *I'lām al-Muwāqi'in 'an Rabb al-'Ālamīn,* Beirut: Dār al-Jayl, tt.., III:

Imām Abi Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazāli, *al-Mustaṣfa min 'Ilm al-Uṣūl,* Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyyah, 1971.

Imam Muhammad Thahir ibn 'Asyur, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyah,* Tunisia: Dār al-Salām, 2006.

Irwan Abdullah, *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan,* Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,2006.

'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fi Maṣālih al-Anām,* Beirut: Dar al-Nasr, t.th., V.II.

Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

_____, *Maqāṣid al-Syarī'ah; Dalīlun li al-Mubtadi'īn,* London: Ma'had al-'Ālami li al-Fikr al-Islāmi, 2011.

_____, *Fiqh al-Maqāṣid; Inātah al-Aḥkām bi Maqāṣidihā,* Virginia: al-Ma'had al-'Ālamy li al-Fikr al-Islāmy, 2006.

Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", dalam Issa J. Boullata (Ed.)**,** *An Anthology of Islamic Studies***,** Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, l992.

Jujun s. Suria Sumantri, *Ilmu dalam Perspektif,* Cet. X, Jakarta: Gramedia, 1992.

K. Bertens, *Filsafat Barat Kontemporer Prancis,* Cet. IV, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.

Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld, 2001.

Lili Rasjidi dan Ira Thania Rasjidi, *Dasar-dasar Filsafat dan teori Hukum,* Cet. X, Bandung: Citra Aditya Bakti, 2007.

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* Cet. VI, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Louis O. Kattsoff, *Elements of Philosophy,* terj. Soejono Soemargono, Cet. V, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992.

Mashood A. Baderin, *International Human Right and Islamic Law*, Oxford dan New York: Oxford University Press, 2003.

Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy*, New York: MacMillan Publishing CO,. Inc, 1981.

Muhammad 'Abed al-Jabiry, *Takwin al-'Aql al-'Araby,* Beirut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989.

_____, *Madkhāl ilā Falsafah al-'Ulūm: al-Aqlāniyyah al-Mu'āṣirah wa Taṯawwur al-Fikr al-Ilmy,* Cet. V, Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihadah al-Arabiyyah, 2002.

Muḥammad 'Āli Muftyi, *Naqd al-Jazūri al-Fikriyyah li al-Dīmuqrātiyyah al-Gharbiyyah,* Riyāḍ: al-Muntady al-Islāmy wa Majallah al-Bayān, 2002.

Muhammad Amin Abdullah, ""Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi," makalah yang disampaikan dalam seminar nasional *Rekonstruksi dan Paradigma Keilmuan dan Pengembangan Keilmuan Fakultas Syari'ah dan Hukum,* Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 29 September 2012.

_____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif,* Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 2006.

Muhammad Syahrur, *Naḥw Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah***,** Damaskus: 2000.

Muḥammad Syākir al-Syarīf, *Haqīqah al-Dīmuqrātiyyah,* Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1992.

M. Hasbi Ash-Shiddiqie, *Falsafah Hukum Islam,* Cet. I, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

M. Alfatih Suryadilaga, *Konsep Ilmu dalam Kitab Hadis,* Cet. I, Yogyakarta: Teras, 2009.

Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh Al Madzahib Al Islamiyah*, Kairo: Dar al Fikr al-'Arabi, 1996.

Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik* Cet. I, Bandung: Arasy, 2005.

Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedi of Philosophy,* New York: Collier Macmillan Publisher, 1967, V dan VII.

Richard C. Martin, (Ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*, Arizona: The University of Arizona Press, l985.

Richard E. Palmer, *Hermeneutics; Interpretation Theory in Schleimacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer,* Cet. VI, USA: Northwestern University Press, 1982.

Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu,* Cet. V, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Shihāb al-Dīn al-Qarāfi, *al-Furūq,* Khalil Mansoer (ed.), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1998, I.

Stefanus Suprianto, *Filsafat Ilmu,* Jakarta: Prestasi Pustaka, 2013.

Syalaby, *Ta'līl al-Aḥkām,* Kairo: Dar Nahd al-'Arabiyah, 1981.

Syamsud al-Dīn ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwāqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn,* Bairut: Dār al-Jīl, 1973, Jilid I.

Syamsul Anwar, *Metote Studi Islam Kontemporer,* Jakarta: RM Books, 2007.

Teuku Jacoeb, *Manusia Makhluk Gelisah,* Cet. I, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2006.

The Liang Gie, *Dari Administrasi ke Filsafat,* Cet. III, Yogyakarta: Super Sukses, 1982.

Van Melsen, *Ilmu Pengetahuan dan Tanggung Jawab Kita,* Jakarta: Gramedia, 1990.

Al-Yasa' Abubakar, *Ahli Waris sepertalian Darah; Kajian Perbadndingan terhadap Penalaran Hazairin dan Penalaran fiqh Mazhab,* Jakarta: INIS, 1998.

Zainuddin Ali, *Filsafat Hukum,* Cet. I, Jakarta: Sinar Grafika, 2006.

BIODATA

Danial Murdani, Dilahirkan di Dayah Mesjid, Bireuen, 26 Pebruari 1976 dari pasangan Murdani Ahmad (alm) dan Nurhayati Umar (almh.). Pendidikan formal dimulai dari Madrasah Ibtidaiyyah Negeri (MIN) Pulosiron tamat 1987, Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Matang Glumpang Dua, tamat 1990. Madrasah Aliyah Negeri Program Khusus (MANPK) Banda Aceh, tamat 1993. Gelar sarjana S1 Perbandingan Mazhab diperoleh tahun 1998 di Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. S2 di IAIN Ar-Raniry Banda Aceh 2008. Tahun 2010 tercatat sebagai mahasiswa Program Doktoral (S3) Program Studi Agama dan Lintas Budaya Minat Kajian Timur Tengah Sekolah Pascasarjana UGM Yogyakarta 2015.

Sehari-hari berprofesi sebagai Dosen tetap IAIN Lhokseumawe. Profesi di dunia pendidikan dimulai tahun 1999-2000 dengan Dosen luar biasa di IAIN Ar-Raniry dan Sekolah Tinggi Agama Islam Tgk. Chik Pante Kulu Banda Aceh. Di samping itu juga mengajar di beberapa perguruan tinggi lain seperti STIKES Muhammaddiyah Lhokseumawe 2008-2013 dan Akademi Keperawatan KESREM sejak 2012 sampai sekarang.

Riwayat pekerjaan dimulai dari staf Kantor Urusan Agama Kec. Peusangan Kab. Bireuen dan Guru MIN Tanoh Mirah Kec. Peusangan. Di masa konflik dan darurat militer bertugas sebagai Kepala Kantor Urusan Agama (KUA) Kec. Jangka Kab. Bireuen 2002-2005. Sejak 2005 ia bertugas sebagai dosen STAIN Malikussaleh Lhokseumawe. Beberapa jabatan yang pernah dipangkunya di STAIN Malikussaleh adalah Kepala Pusat Studi Agama Islam 2004-2005, Kepala Lembaga Pengembangan dan Penjamin Mutu STAIN Malikussaleh Lhokseumawe 2005-2006, Pembantu Ketua II STAIN Malikussaleh Lhokseumawe 2006-2007. Direktur Pascasarjana IAIN Lhokseumawe 2017-2020, Rektor IAIN Lhokseumawe 2021- sekarang, Sampai sekarang bertugas sebagai Dosen Logika, Filsafat Ilmu dan Filsafat Hukum Islam di Almamaternya.

Pengalaman organisasi sudah dimulai sejak S1 sebagai Wakil Ketua Lembaga Penelitian Hukum Islam Fak. Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 1994-1995. Beberapa jabatan yang pernah dipercayakannya adalah Deputi Direktur Lakasspia (Aceh Institute for Social Political Studies) 1999-2002. Sekretaris Jenderal GP Anshor Kab. Bireuen periode 2002-2007, Peneliti Aceh Institute, 2006-2008. Direktur Tazkiya Institute for Islamic and Humanity Studies 2007-sekarang. Direktur The Finiqas Institute for Islamic and Humanit Studies, 2010-sekarang. Pengurus Ikatan Dakwah Islam Kota Lhokseumawe 2007-sekarang. Penasehat Badan Kontak

Majelis Taklim Kota Lhokseumawe 2008-sekarang. Anggoda Dewan Pengawas Flower Aceh, 2008-sekarang. Pengurus Himpunan Mahasiswa Pasca Sarjana Aceh Yogyakarta 2010-Sekarang.

Aktivitas Ilmiah dan Pelatihan yang pernah diikuti antara lain Pelatihan Pergerakan Sipil di Bandung tahun 2000, Pelatihan Gender Budgeting, Banda Aceh, 2001, Pelatihan Format Pemberdayaan Ulama Perempuan, Medan, 2001, Narasumber Seminar Islam dan Gender, Banda Aceh, 2000, Pelatihan Orientasi Kepemimpinan Kantor Urusan Agama, Medan, 2004, Peserta Pusat Jaringan Penelitian Seluruh Indonesia, NTB, 2005, Fasilitator Islam dan Traffiking, Lhokseumawe, 2006, Pelatihan Manajemen Strategis, Jakarta, 2006, Seminar Internasional, Banda Aceh, 2006, Pelatihan Strategi Penyusunan Anggaran, Bogor, 2006, Konferensi CEDAW di Bangkok, Thailand, 2007, Human Resource untuk ToT, Malaysia, 2008, Pelatihan Legal Drafting I dan II, Banda Aceh, 2007, Training CEDAW I, II, dan III, Medan, 2007 dan 2008, Presenter Hasil Penelitian tentang *Pelaksanaan Syari'at Islam dan Kekerasan di NAD,* di *Annual Conference* Kontribusi Ilmu-ilmu KeIslaman dalam Memecahkan Problem-problem Kemanusiaan, Pekan Baru, 2007, Narasumber beberapa Media Elekronik untuk isu Islam dan Gender, Hukum Islam, Hukum Keluarga, dan Psikologi Perkawinan 2000-sekarang, Rihlah Ilmiah tentang Penerapan Prinsip Kesetaraan Gender dalam Kebijakan Pemerintah, Marokko, 2008. Di samping itu juga sering bertindak sebagai narasumber, fasilitator, dan peserta untuk berbagai training, baik tingkat lokal, nasional, maupun internasional seperti Training Gender Basic, Meulaboh, 2008, Leadership Sensitif Gender, Meulaboh, 2008, Training Hukum Kritis bagi Faskom, 2008-2009, Narasumber Penguatan Komunitas tentang Hak-hak Perempuan dalam Islam 2007-2008, Pelatihan Penelitian Kualitatif untuk Dosen STAIN, 2009, Pelatihan Legal Drafting, Lhokseumawe, 2009, Peserta Pertemuan dan Konsultasi Nasional Hukum Keluarga, oleh KOMNAS Perempuan, Jakarta 2009, Menjadi Narasumber di berbagai seminar regional dan nasional, Vocal Point LBH APIK Aceh untuk Isu Islam dan Gender, 2008-2009, Presenter seminar internasional di Kuala Lumpur Malaysia tahun 2012, narasumber Training Hukum Keluarga dan Gender di Kuala Lumpur Malaysia 2011 dan 2012.

Beberapa karya ilmiah yang pernah dimuat di beberapa jurnal terakreditasi nasional adalah Quo Vadis Acehnese Shari'a: A Critical Approach to the Construction and Scope of Islamic Legislation Jurnal al-Jamiah UIN Sunan Kalijaga 60/2022, The contestation of Islamic legal thought: Dayah's jurists and PTKIN's jurists in responding to global issues, Ijtihad: Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan 22/2022, Globalization and the Paradigm of Islamic Law Implementation in

Aceh 21/2022, Melacak Penyebab Peceraian Di Kota Lhokseumawe: Sebuah Penelitian Fenomenologi Hukum Islam, el-Buhuth: Borneo Journal of Islamic Studies 5/2023, Efektifitas 'Uqubat dalam Qanun No. 14/ 2003 tentang Khalwat, Jurnal *Penelitian KeIslaman,* IAIN Mataram NTB (2010), Efektifitas 'Uqubat dalam Qanun No. 14/ 2003 tentang Khalwat dan Qanun Hasil Revisi tentang Khalwat dan Ikhtilath, Jurnal *Syir'ah* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2011), Pelaksanaan Syari'at Islam dan Perlindungan HAM, Jurnal *Al-Manahij* STAIN Purwokerto (2011), dan Pelaksanaan Syari'at Islam dan Minoritas Non-Muslim di Aceh, Jurnal *Analisis* (2012).

Karya-karyanya yang lain adalah Hak-hak Politik Perempuan dalam Perspektif Syeikh Abdurrauf Syiah Kuala (1997), Perempuan dan Harta Peunulang Adat: Studi Kasus di Aceh Besar (2001), JoU dan Agresifitas Masyarakat, Serambi Indonesia (2000), Pemberdayaan Politik Perempuan, Serambi Indonesia (2001), Membangun Visi Humanis Syari'at Islam, Aceh Ekspress (2001), Konflik Aceh dan Upaya Penyelesaiannya, Serambi Indonesia (2001), Islam dan Mitos tentang Perempuan, Buku (2004), Prinsip-prinsip Kesetaraan Gender dalam Islam (2005), Teo-Kosmologi Kesepasangan Islam (2005), Syari'at Islam dan Kekerasan terhadap Perempuan (2006), Orientasi Politik Ulama Dayah Aceh (2006), Dimensi-dimensi Dakwah dalam Seni Tarian Aceh (2006), Menggagas Fiqh Sensitif Perempuan (2006), Efektifitas Pelaksanaan Syari'at Islam di NAD (2007), KDRT dalam Perspektif Hukum Islam (2007), Perempuan di Hadapan Hukum Adat (2007), Islam, CEDAW dan Perlindungan terhadap Hak-hak Perempuan, Monograf UNIFEM (2007), Hijrah dari Nafsu Dhulmani menuju Hati Nurani, *Majalah Al-Afaq* (2007), Perempuan dalam Literatur Islam Klasik (2007), Perempuan dalam Ranah Publik Perspektif Islam (2008), Gender dalam Islam (2008), Metodologi Penalaran Fiqh Sensitif Gender (2008), Perempuan dan Keluarga Perspektif Islam (2008), Perempuan dan Kesehatan Perspektif Islam (2008), Perempuan dan Politik Perspektif Islam (2008), Psikologi Perkawinan Islam (2008), Perlindungan Hak-hak Anak dalam Islam (2009), Hermeneutika Al-Qur'an tentang Ayat-Ayat Gender (2010), Paradigma Pelaksanaan Syari'at Islam di Aceh, *Proseding STAIN Malikussaleh,* (2011), Pergulatan Budaya Aceh dan Tantangan Post-Modernisme *Proseding Internasional,* Kuala Lumpur (2012), Hukum Islam dan HAM (2010), dan Filsafat Ilmu (2014).

PENGURUS BESAR
PERGERAKAN MAHASISWA
ISLAM INDONESIA

Selamat & Sukses

Hari Lahir Ke - 66

PMII

PERGERAKAN MAHASISWA
ISLAM INDONESIA

17 April 1960 - 17 April 2026

HARLAH
KE-66 PMII

AKSI NYATA PMII
UNTUK INDONESIA

Prof. Dr.
Danial, M. Ag.
Rektor UIN SUNA Lhokseumawe
MABINAS PB PMII

Danial.murdani

PENGURUS WILAYAH

Nahdlatul Ulama

PROVINSI ACEH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

SULTANAH NAHRASIYAH

LHOKSEUMAWE